ADRIANO TILGHER

Filosofia delle Morali

STUDIO SULLE FORZE, LE FORME,
GLI STILI DELLA VITA MORALE

ROMA
DOTT. G. BARDI - EDITORE
1937-XV

ADRIANO TILGHER

Filosofia delle Morali

STUDIO SULLE FORZE, LE FORME,

GLI STILI DELLA VITA MORALE

ROMA

DOTT. G. BARDI - EDITORE

1937-XV

A mia Madre

I.

PRELUDIO

L'UOMO, IL VIVENTE SENZA NATURA

Essere e vita. — Per l'intelligenza umana la vita è concepibile solo in contrasto con ciò che non è vita, con l'essere puro e semplice. Essere puro e semplice è ciò che è tutto in una volta e una volta per tutte tutto quello che può essere; è ciò tra l'essere e il dover essere del quale c'è adeguazione perfetta e totale; è l'immediato. In opposizione ad esso, la vita è caratterizzata essenzialmente dal darsi il proprio essere, dal dissolvere il proprio essere immediato per costruirsene un altro, cioè è caratterizzata come mediazione.

I gradi infiniti della vita. — In quanto mediazione, la vita è suscettibile di gradi infiniti, mentre non ci sono gradi nell'immediato.

Nessuna cosa è più o meno cosa, più o meno essere di un'altra, ma una vita può benissimo essere più o meno vita di un'altra. L'uomo è il solo vivente in cui la vita può attuarsi come mediazione illimitata, cioè non come costruzione di questo o quell'atto vitale, di questa o quella particolarità della vita, così e così definita, ma come costruzione indefinitamente vasta e profonda della vita nella sua totalità.

L'animale e i suoi problemi vitali. — L'animale ha problemi singoli e particolari di vita: fuggire questo nemico, impadronirsi di questa preda, procurarsi questa femmina. Ma la sua vita come totalità non forma mai per esso problema. L'animale vive uno per uno i suoi problemi vitali, ma non pone mai a sè stesso come problema la sua vita come totalità. Poichè esso aderisce alla forma della sua vita, non se ne spicca, non se ne stacca, non se ne allontana, non si pone mai di fronte ad essa come dinanzi a qualcosa d'incerto, di dubbio, di problematico, per questo esso è natura.

L'uomo: vita senza natura. — Il vivente in cui la vita stessa come totalità può dive-

nire problema a sè medesima è l'uomo. Perciò l'uomo non è natura, non è forma definitivamente fissata una volta per tutte e tutta in una volta e alla quale egli sia forzato di aderire. La sua natura è di non essere natura fissa e determinata. La sua essenza è di non essere essenza. La sua legge è di non essere legato a legge. Nemmeno a quella di non essere legato a legge, di non essere essenza, di non essere natura. Egli può divenire problema a sè stesso, ma non è detto che debba divenirlo necessariamente; se lo dovesse, tutto sarebbe problematico in lui, meno la necessità di esserlo, e così per questo lato sarebbe natura, essenza, legge. Egli può essere legato a una forma e non slegarsene mai di fatto, ma necessariamente e immutabilmente legato non è mai. Egli è indeterminazione vivente, e appunto per ciò non è legato all'indeterminazione come a un destino, a una legge, se no, sarebbe determinato come indeterminazione, ma è sempre in ogni attimo della sua vita possibilità di essere altro da quello che è, questa possibilità trapassi o no in attualità. Perciò è contraddittorio parlare della natura dell'uomo, perchè l'uomo è uomo appunto in quanto non è na-

tura, presa la parola natura nel senso di vita confitta immutabilmente a un'essenza, a una legge, a una forma. Poichè l'uomo è essenzialmente indeterminato, è assolutamente impossibile conoscerlo *a priori*, cioè dedurne le manifestazioni da una definizione enunciata una volta per tutte: non si può conoscerlo che attraverso le sue manifestazioni stesse.

PROBLEMATICITÀ INDEFINITA. — L'animale può soffrire di non risolvere questo o quel problema di vita: il cibo, la bevanda, la femmina. L'uomo solo può soffrire di non risolvere il problema globale della sua vita. L'animale è certo del suo essere, tanto certo che non pensa nemmeno per un attimo a metterlo in questione; tanto certo che mancandogli ogni esperienza dell'incertezza del suo essere come totalità non sa nemmeno di esserne certo; tanto certo che la sua certezza la vive e non la conosce: perciò la sua vita si risolve in una semplice successione di atti vitali conformi alla sua natura. L'uomo solo può essere incerto della sua vita come totalità e tentare di reagire a questa incertezza per sostituirla con la certezza. L'animale ha infiniti problemi

pratici da risolvere, ma l'angolo da cui si pone per risolverli gli è dato una volta per tutte con la vita. L'uomo solo può assumere di fronte alla vita come totalità infiniti atteggiamenti. L'animale è confitto in una forma. L'uomo può assumerne infinite. L'animale è l'essere in cui la vita si attua come qualità precisa e definita e non sopporta differenze che di quantità e d'intensità. L'uomo solo è l'essere definito dall'impossibilità di definirne la vita e come qualità e come quantità.

ASISTEMATICITÀ. — Di qui il fallimento di ogni filosofia che pretenda definire una volta per tutte e tutto in una volta il sistema delle attività spirituali, di fissare cioè la legge che regge la vita dell'uomo, ciò che equivale a negare quello per cui l'uomo è uomo, ad affermare che l'uomo è sistema, cioè essere, essenza, forma, a definire come natura il vivente non-natura.

DALLA DEFICIENZA ALLA SUFFICIENZA VITALE. — L'uomo nasce deficiente, bisognoso, manchevole, gettato in un mondo su cui egli agisce e che agisce su lui, che può essergli

ostile, indifferente o favorevole e col quale deve in ogni modo fare i conti. Vivere è per l'uomo tentare di trasformare in sufficienza la sua originaria deficienza mettendosi in un certo rapporto con il mondo in cui egli si trova gettato forza tra forze, vivente tra viventi. Vita sufficiente è quella che non chiede più nulla, cui nulla manca, che è pienezza di sè, gioia. La gioia è il segno e la prova della pienezza e della sufficienza vitali. La vera vita è vita nella gioia, è gioia. Quando una vita è nella gioia, è gioia, essa ha pienamente giustificato sè stessa, perchè oltre la gioia non c'è più nulla cui il vivente possa aspirare. La gioia giustifica sè stessa e il vivente che la prova e la vita che egli vive.

La vita dell'uomo: problema a « n » soluzioni. — Appunto perchè non è legato necessariamente a una natura, l'uomo non ha dinanzi a sè tracciata una volta per tutte la via da percorrere per trasformare l'originaria deficienza in sufficienza, in gioia. Se ciò fosse, vorrebbe dire che in un sol modo la deficienza umana potrebbe trasformarsi in sufficienza, il che implicherebbe che la vita umana è pro-

blema a soluzione unica. E ciò non è, appunto perchè l'uomo non è natura. Le vie che l'uomo può percorrere per trasformare in sufficienza la sua deficienza vitale sono indefinite. Nè queste vie si esauriscono con quelle che egli ha percorse nel passato. Appunto perchè egli è indeterminazione vivente, è possibile che egli scopra e inventi nuove vie che egli attualmente non sospetta nemmeno. Nuove soluzioni non inventate ancora sono possibili al problema della vita. Che siano possibili, si vedrà il giorno in cui saranno diventate reali. Ma ogni filosofia che pretenda fin da ora di escludere la possibilità di soluzioni diverse da quelle finora inventate afferma implicitamente che l'uomo non sarà mai se non ciò che è stato finora, e cioè nega l'indeterminazione fondamentale dell'uomo, ossia proprio ciò che lo fa uomo.

L'uomo è il vivente in cui la vita — come fu visto — non è legata necessariamente a una intensità determinata. Anche per coloro che di fronte alla vita si pongono dallo stesso angolo visuale vi possono essere differenze quantitative, meglio: d'intensità, infinite. Il piccolo ambizioso non chiede alla vita lo stesso che chiede colui cui l'impero del mondo non

sulla base di essa un tipo di uomo, uno stile di vita vissuti in tutta la loro logica, in tutta la loro coerenza, in tutte le loro possibilità.

La storia ci mostra che l'uomo ha inventato alcuni di questi tipi umani, alcuni di questi stili di vita, vivendoli in tutta la loro logica e la loro purezza interiori. Noi studieremo questi stili di vita e le potenze psichiche che li alimentano. E dopo aver studiato in tutta la loro purezza e coerenza interiori i tipi cui quelle potenze han dato vita, studieremo anche alcune delle soluzioni minori che esse possono generare. Perchè nell'interno di ogni atteggiamento fondamentale di fronte alla vita c'è una soluzione ottima, che non a tutti è dato raggiungere, non tutti avendone la forza e la capacità, e di cui tutte le altre soluzioni nell'interno di quell'atteggiamento non sono che abbozzi, embrioni, presagi, prefigurazioni.

Ogni stile di vita porta con sè accanto alla luce della gioia tenebre, che sono il necessario accompagnamento di quella gioia. Se nell'interno di ogni singolo atteggiamento fondamentale di fronte alla vita fosse possibile una gioia perfetta e compiuta, stabile e definita, l'uomo sarebbe natura, forma, essenza. Se egli

ciò non è, vuol dire che mai egli può definitivamente diventarlo, e cioè, se anche nell'interno di ogni atteggiamento egli può realizzare per un attimo la massima gioia che da quell'atteggiamento può nascere, in quella gioia non può mai posare definitivamente tranquillo.

II.

IL PIANO DEL DESIDERIO E DELLA VOLONTÀ

A) Il Desiderio e la Volontà.

I momenti ideali del desiderio. — V'è un atteggiamento dell'uomo verso il mondo che non soltanto è il più comune, quello che la maggior parte degli uomini non abbandona mai o solo a rari intervalli, ma che è il primo e originario. Questo atteggiamento è quello del desiderio. Ogni uomo che nasce in questo mondo nasce desiderante. Cominciare a vivere è cominciare a desiderare.

Il desiderio è vita che non ha tutto quel che vorrebbe avere, che non è tutto quel che vorrebbe essere, che è vita, sì, ma anche non-vita e che aspira a farsi vita completa e perfetta, interamente vita. È essere che aspira ad eliminare da sè il non-essere di cui è affetto, a divenire interamente e pienamente essere. Il desiderio è l'essere pieno ed intero in

quanto preesiste a sè stesso, in quanto è prima di essere, è il non-essere che come non-essere è. « Non essere che come non essere è » val quanto « non essere che si avverte come non essere », poichè il non essere non ha altro modo di essere come non essere che avvertirsi come tale. Il desiderio è indisgiungibile dall'avvertirsi, dunque è di natura assolutamente soggettiva. Perchè è avvertenza di sè come non essere, esso, insieme e indissolubilmente, è aspirazione a farsi essere pieno e completo. Avvertirsi come non essere è soffrire, dolorare e, insieme, tendere a rimuovere il dolore. Dolore e tensione attiva diretta ad eliminarlo sono momenti essenziali del desiderio. Avvertenza di sè come non essere, cioè dolore, e tensione attiva diretta ad eliminarlo, non sono elementi concepibili separatamente, mettendo insieme i quali sia possibile comporre sinteticamente il desiderio: sono elementi che abbiamo trovato scomponendo quell'unità vitale che è il desiderio. Il desiderio è primo. Esso è posizione immediata e originaria di sè. Da esso, scomponendolo, è possibile risalire ai momenti che lo compongono, non già da questi astrattamente separati discendere al desi-

derio per comporlo sinteticamente con essi; perchè fuori del desiderio quei momenti sono astratti e irreali.

Il desiderio e l'« altro ». — Il desiderio è posizione di sè e contemporaneamente di un *altro* come ciò di cui ha bisogno per soddisfarsi e di un ostacolo (o, più generalmente ancora, di una distanza) che lo separa dall'*altro* e ch'è d'uopo superare per giungere alla soddisfazione. Senza un *altro* da raggiungere e senza un ostacolo (una distanza) da superare per raggiungerlo, non v'è desiderio, ma senza desiderio nè l'*altro* come mèta del desiderio nè l'ostacolo in quanto tali sono. È un solo e medesimo atto quello col quale il desiderio, l'*altro* che lo soddisfa e al quale il desiderio s'appunta, l'ostacolo (la distanza) che separa il desiderante dall'*altro* e che il desiderio deve superare per soddisfarsi sono posti come tali.

Desiderio e dolore. — Desiderare implicando sempre un intervallo da superare per arrivare fino all'*altro* che soddisfa, il desiderio ha sempre in sè del dolore. Ma se l'ostacolo su cui il desiderio si avventa per rimuo-

verlo non gli appare invincibile, se il processo di appropriazione dell'*altro*, e quindi di soddisfazione del desiderio, in una parola se l'attività si svolge senza incontrare ostacoli troppo difficili a vincere, che mettano troppo lungo intervallo tra desiderio e soddisfazione, che rendano difficile o incerta la soddisfazione, allora il desiderio, se pure *ha* in sè del dolore, non *è* essenzialmente dolore.

Allora il desiderio è già l'espansione del vivente, è già l'anticipo di un bene di cui ha in sè la presenza presentita, è già possesso che comincia; allora il dolore nell'atto stesso che è avvertito come dolore comincia a sciogliersi nel processo con cui il desiderio marcia alla sua soddisfazione; è pungolo all'attività; è passività che gradualmente dilegua come tale nel processo di realizzazione del desiderio. Il dolore comincia a isolarsi come dolore nel desiderio a misura che l'ostacolo resiste, a misura che la speranza di rimuoverlo dilegua, a misura che la possibilità di rimuoverlo si fa tanto piccola da svanire nel nulla.

Il dolore non è quindi presente nel desiderio come una quantità immobile: il suo *quantum* è fluente, e cresce o diminuisce a seconda che

il desiderio si senta meno o più vicino alla realizzazione. Un desiderio tutto e solo dolore, senza nemmeno il più lontano raggio di speranza di soddisfazione, e perciò senza nemmeno la più piccola tensione attiva diretta ad eliminare il dolore, è inconcepibile. Il desiderio fluisce tra due limiti ideali, che sono la soddisfazione perfetta e compiuta, ove il desiderio spira come desiderio, e l'assenza totale di ogni tensione verso la soddisfazione ove il desiderio come desiderio è inesistente: due limiti ideali, in ciascuno dei quali il desiderio come desiderio non è perchè non c'è più o perchè non c'è ancora.

DESIDERIO E GIOIA. — La gioia è il segno e la prova che il vivente è divenuto quello che aspirava ad essere, ha eliminato da sè il *quantum* di passività, cioè di non-essere e di deficienza, che avvertiva in sè, si è realizzato in tutta la sua pienezza e totalità.

Il vivente realizzatosi pienamente nella gioia è tutto quello che poteva essere, non desidera più, non è dov'era prima del desiderio, è fiorito, si è interamente autorealizzato. La gioia è il segno e la prova che la creazione dell'essere

dal non-essere (ma da un non-essere che è desiderio di essere) è compiuta. Provarla è segno che il vivente ha raggiunto la sua pienezza, e finchè questa non è raggiunta il vivente ancora intriso di non-essere la ignora, e quando viene è per lui sempre una esperienza nuova, una sorpresa. La gioia non è nè l'attività come tale, nè un'aggiunta esterna all'attività. Essa è il segno e la prova della riuscita espansione del vivente attraverso il trionfo sull'ostacolo, attraverso il superamento della distanza che lo separa dall'*altro*, è la scìa sempre più luminosa che segna il cammino progressivo del vivente dalla deficienza alla sufficienza. La gioia segna il punto in cui il vivente si realizza come non più desiderante attraverso la vittoria del desiderio sugli ostacoli, il punto in cui l'attività trionfante spira in tranquillo riposo del vivente su sè stesso. Essa non è nè l'attività nè il riposo, ma il punto dello spirare dell'attività in riposo di sufficienza e di pienezza: per questo appunto essa è essenzialmente un fugace brillare e passare. In qual punto, poi, la gioia accenda la sua luce, questo dipende dalla costituzione del vivente desiderante, dalla sua natura: è, quindi, un indefinibile, come lo è

il desiderio stesso, come lo è la vita, qualcosa che si conosce se si sperimenta e si prova, e non altrimenti.

La gioia è buona, è bene, e ogni e qualunque bene in ultima analisi si riduce alla gioia. Il misuratore supremo di ogni azione, di ogni condotta, di ogni vita è la gioia che essa dà, la gioia che da essa fiorisce. Un bene, un qualunque bene che, in ultima analisi, non si riconduca alla gioia del vivente è una pura astrazione, una finzione dell'intelletto, una parola senza significato. Nessuna gioia in quanto tale è per sè male, ma solo in quanto elimina una gioia maggiore o più alta.

Se la gioia è il segno e la prova che l'essere deficiente tocca la sufficienza, essa originariamente non è la mèta del desiderio. La mèta assolutamente prima del desiderio è placare il desiderio, è non desiderare più, è realizzarsi come essere che non desidera più, come essere pieno ed intero. La mèta assolutamente prima, immediata e originaria del desiderio è l'autodistruzione del desiderio stesso.

E poichè il desiderio brucia nel presente, è presente in atto, al desiderio è immanente la fuga dal presente e la tensione verso uno stato

futuro (in origine: futuro appunto perchè vi si tende) ove il desiderio come tale è abolito attraverso la sua soddisfazione, che per ciò è di segno contrario allo stato presente: essere, se questo è non-essere; non-essere, se il presente è essere.

INDEFINIBILITÀ DEL «QUALE» E «QUANTUM» DI DESIDERIO NELL'UOMO. — Poichè l'uomo non è natura, non è definibile, perciò non è necessariamente legato nè ad una certa qualità nè ad una certa quantità ed intensità di desideri. Tutti coloro che hanno creduto di qualificare questo o quel desiderio o complesso e sistema di desideri come essenziale all'uomo hanno sbagliato, appunto perchè hanno concepito l'uomo come natura, come definibile. Nè la volontà di conservazione, nè la volontà di potenza come tali, ad esempio, sono essenziali all'uomo e da lui ineliminabili. Infiniti desideri esistono come tali solo in questo o quel momento della storia umana, e fuori di quel momento sono inconcepibili. Fuori di alcuni elementarissimi desideri (fame, sete e simili) che sono desideri dell'uomo in quanto animale, non in quanto uomo (ma che in quanto desideri dell'animale-uomo

partecipano in qualche modo della indefinibilità fondamentale dell'uomo, sfuggendo ad ogni determinazione qualitativa e quantitativa, mentre nell'animale essi sono determinabili, almeno entro certi limiti) i desideri umani, in quanto concreti desideri di oggetti determinati, sono creazioni della storia, desideri che l'uomo ha dati a sè stesso, e che come li ha dati così può togliere a sè medesimo. Si è detto spesso: nell'uomo il desiderio essendo infinito, la soddisfazione finita, l'uomo è necessariamente infelice. Ma il desiderio nell'uomo non è necessariamente infinito: se no, l'uomo sarebbe definibile come il vivente infinitamente desiderante, sarebbe natura, essenza, forma, ciò che non è. Il *quale* e il *quantum* di desiderio che l'uomo può provare non sono determinati *a priori*. Questa ragione della necessaria infelicità umana è inesistente. L'uomo nasce, sì, desiderante, ma non è legato, nonchè ad una determinata qualità e quantità di desiderio, nemmeno allo stesso desiderare in generale, perchè, al limite, può affrancarsi totalmente dal desiderio, e se anche non arriva mai ad affrancarsene del tutto, può tendere senza posa, e ha teso di fatto, verso un affrancamento totale.

Sul piano del desiderio la gioia che ogni uomo riesce a realizzare dipende dalla sintesi vitale che egli riesce ad attuare tra la quantità e qualità ed intensità dei suoi desideri ed il mondo in cui si trova a vivere. Queste sintesi sono ben lungi dal dare tutte lo stesso fiore di gioia. Vi è sul piano del desiderio una sintesi vitale ottima da cui fiorisce la più alta gioia che sul piano del desiderio possa fiorire, a cui tutte le altre sono inferiori. Nelle pagine che seguono cercheremo di determinarla.

La dipendenza dall'« altro », peccato originale del desiderio. — Il desiderio è tensione attiva verso l'*altro* che gli è necessario per sodisfarsi — cioè per abolirsi come desiderio — e da cui è diviso da una distanza, da un intervallo. L'*altro* è esterno al desiderante, nel senso che non è senz'altro in poter suo, non dipende immediatamente da lui, non è ottenuto per il solo fatto di desiderarlo. Esteriorità che può oscillare fra confini larghissimi, andare da una lontananza dell'*altro* dal desiderio così grande che l'*altro* sembra quasi irraggiungibile (*quasi*: perchè se l'*altro* sembrasse del *tutto* irraggiungibile il desiderio non nascerebbe nemmeno)

ad una prossimità così grande che l'*altro* è quasi interno al desiderio stesso (un bicchier di acqua a cui, avendo sete, per bere non ho che da stender la mano), ma che non può mai del tutto svanire, sotto pena di vedere svanire l'*altro* e con esso il desiderio come tale. Poichè l'*altro* è sempre, poco o molto, esterno al desiderio, l'appagamento del desiderio è sempre in qualche modo incerto, è sempre rimesso a qualcosa che non dipende senz'altro e totalmente dal desiderio: se no, il desiderio non sarebbe desiderio. Sotto questo riguardo il desiderio è sempre intriso di dipendenza da ciò che è fuori di lui, quindi di passività. È questo il peccato originale del desiderio, dal quale, per quanto si complichi e raffini, il desiderio non si può mai del tutto redimere. La dipendenza dall'*altro* lo costituisce come desiderio, nè il desiderio può mai, finchè resta desiderio, affrancarsene del tutto. L'esteriorità dell'*altro* rende mal sicura e precaria la gioia che dall'incontro dell'*altro* col desiderio fiorirà.

Da questo peccato originale il desiderio, come vedremo, si va progressivamente affrancando (senza però riuscir mai ad affrancarsene del tutto) a misura che la gioia fiorisce sempre

meno dall'*altro* esterno al desiderio e sempre più dal desiderio stesso — a misura che il desiderare stesso è sempre più gioia ed appagamento a sè medesimo — a misura che il desiderio ha sempre più in sè, pel fatto stesso di desiderarlo, l'*altro* a cui aspira. A misura che ciò accade (e noi vedremo come) il desiderio diventa sempre meno passivo nei riguardi dell'*altro*, attende sempre meno dal di fuori di sè la sua soddisfazione, questa è sempre meno abbandonata a caso, contingenza, fortuna, fiorisce sempre meno dall'incontro del desiderio con l'*altro* a cui aspira: il desiderio in quanto desiderio diventa sempre meno doloroso. A misura che ciò accade il desiderio nei riguardi dell'*altro* diventa sempre più attivo, lo ha sempre più in sè pel fatto stesso di aspirarvi e di desiderarlo, attende sempre meno dal di fuori la sua soddisfazione, è sempre più sottratto a caso, contingenza, fortuna, la gioia è sempre più connaturata al desiderio stesso, ed il desiderio in quanto tale è sempre più affrancato dal dolore. Sul piano, dunque, del desiderio la promessa della gioia è tanto più certa di essere mantenuta, quanto meno il desiderio la riceve dal di fuori e quanto più la dà a sè stesso pel

fatto stesso di desiderare. È l'uomo il vivente nel quale il desiderio, complicandosi e raffinandosi, riesce, al limite, ad affrancarsi dal suo peccato originale di dipendenza dall'*altro*: al limite, abbiamo detto, e cioè l'uomo non se ne affranca mai del tutto in nessun momento singolo e determinato della vita, ma non vi è nessun momento singolo e determinato della vita in cui egli se ne sia tanto affrancato da non potere più sperare di potersene ancora ulteriormente affrancare. Esaminiamo in che modo ciò possa accadere.

DESIDERIO E VOLONTÀ. — Il desiderio come puro immediato desiderio è tensione verso l'*altro*, ma in quanto puro immediato desiderio non distingue sè come tensione dall'*altro* a cui tende. L'*altro* non si libra dinanzi alla tensione come lo sbocco a cui questa aspira e come distinto da essa; è come fuso nel desiderio, nel suo cieco slancio vitale. Perciò appunto il desiderio è singolo e concreto desiderio di questo o di quello: spontaneità pura ed immediata, tutta immersa nel suo presente puntuale di tensione, tutta gonfia della sua concretezza e particolarità. In quanto tale,

il desiderio è tutto tensione verso l'*altro*, è tutto senso di deficienza e di mancamento, è bisogno puro, e la gioia non può fiorirgli che dall'incontro con l'*altro*, incontro che, non dipendendo solo dal desiderio, è sempre più o meno precario ed incerto, e contamina d'incertezza e precarietà la gioia che da esso fiorirà. Nel desiderio puro ed immediato la dipendenza dall'*altro* è massima, massima la passività. Il desiderio puro ed immediato è alla distanza massima dall'*altro*, all'afelio dall'*altro*.

Ma nell'uomo il flusso del puro desiderio immediato può essere ed è rotto di fatto dalla riflessione (vedremo nelle pagine che seguono che cosa ciò significa e in che modo ciò accada). La riflessione rompe il flusso primigenio del desiderio, separa il desiderio dall'*altro* a cui esso aspira, proietta l'*altro* dinanzi al desiderio come lo sbocco e la mèta di questo, distinta da esso, fa sì che l'unione con l'*altro* a cui il desiderio aspira gli appaia come qualcosa che non è ancora ma deve essere per opera sua, come un lontano un futuro un irreale un possibile che per opera sua deve diventar presente, e perciò stacca il desiderio dal suo presente immediato e concreto. Il semplice *altro*

del desiderio diventa allora *fine*. Il desiderio si trasforma in volontà. La volontà non è dunque una facoltà o energia misteriosa che si aggiunge o si oppone dal di fuori al desiderio immediato. È il desiderio stesso in quanto la riflessione lo ha staccato dal suo presente immediato e concreto, in cui era tensione verso l'*altro* ma non distingueva sè come tensione dall'*altro* a cui tendeva, ed ha creato in lui come distinto da lui il fantasma dell'*altro* a cui aspira: il fine come un possibile da realizzare. Non v'è volontà che di un fine, e non v'è fine che per una volontà in atto.

Il fine e la volontà. — Desiderio e volontà sono dunque della stessa stoffa. Il desiderio è presente che è tensione immediata al futuro, ma senza staccarlo da sè come futuro da presente; la volontà è presente che ha in sè il futuro come futuro, come fine da realizzare. Il fine è la cosciente rappresentazione di uno stato come non ancora reale, dunque una costruzione fantastica che sa d'esser tale. Come rappresentazione in atto, essa è presente; ciò che la costituisce fine è che essa è localizzata nel futuro come oggetto di volontà. Una rap-

presentazione presente in tanto può essere localizzata nel futuro in quanto è, in certo modo, sottratta all'attualità del presente, alla sua puntualità e individualità assolute, resa astratta e generica, onde è fatta valida per tutti gli oggetti presenti passati futuri cui si estende una tale rappresentazione; è più uno schema di rappresentazione che una rappresentazione propriamente detta. Appunto perchè il fine è una rappresentazione generica e astratta sottratta al tempo, il volere che lo vuole è sottratto al fluttuare dell'istante, e si afferma come volere costante e uniforme, che non muta per mutar di tempi. Reciprocamente, il volere non può attuarsi come volere costante e uniforme (e cioè come volere propriamente detto), se non a patto di volere una rappresentazione generica e astratta (nel senso su detto) sottratta alla puntualità assoluta dell'istante, uno schema di rappresentazione, cioè un fine.

La gioia che fiorisce dal volere. — La volontà è potenza del desiderio, e partecipa della spontaneità essenziale di questo. Il desiderio c'è o non c'è, si ha o non si ha, e se non si produce, nulla può sostituirlo. La volontà è

sempre nient'altro che desiderio elaborato dalla riflessione, filtrato attraverso la riflessione, partecipa della spontaneità essenziale del desiderio, è niente altro che questa spontaneità internamente differenziata dalla riflessione. Perciò non si può voler volere. In quanto implica sempre negazione del desiderio nella sua presenzialità ed immediatezza assolute, la volontà si presenta innanzi tutto come dominazione della molteplicità dei desideri, dominazione che può andare dalla imposizione di una gerarchia nel loro caos primigenio fino allo schiantamento totale di questo o quel desiderio o gruppo di desideri. L'esperienza interiore del volere non va mai senza lotta con l'energia del desiderio puro ed immediato, quindi non va mai senza sforzo, quindi, ancora, senza pena. Ma in quanto attività che si svolge e riesce, il volere è fonte di gioia.

Il desiderio, legato com'è a un singolo, individuale e determinato *altro* cui tende per assoggettarselo, quando riesce genera gioia, ma questa gioia è sempre gioia di un singolo, individuale e determinato trionfo. Il volere, invece, essendo volere di un fine, cioè di un astratto, di un generico, di uno schema (nel senso detto

di sopra), quando trionfa di un singolo trionfa implicitamente di tutti gli oggetti della stessa natura di quel singolo, generando una gioia tanto più vasta e profonda di quella del desiderio vittorioso, di quanto il generale è più vasto e profondo del particolare.

Fine e mezzi. — Volere è volere un fine. Un fine è l'*altro* conosciuto, posto come *altro* che manca ed a cui si aspira. Un fine è una rappresentazione cosciente di un soggetto. Vedremo più in là che rappresentazione e fine nascono ad un parto. Volere un fine come fine è volere qualcosa che non è — e che si sa che non è — immediatamente reale, che è soltanto possibile, e che diventar reale non può che attraverso una modificazione della realtà circostante, cioè attraverso una mediazione, un processo. I termini di questo processo sono i mezzi di quel fine. I mezzi di un fine sono sempre vari. Il fine non è mai legato univocamente a un mezzo solo. Perchè il fine, essendo una rappresentazione generica e astratta, può incarnarsi in rappresentazioni varie e particolari, senza legarsi irrevocabilmente a nessuna di esse. La proiezione del fine nel futuro lo stacca

dalla presente attività, rompe l'azione in più momenti fra loro coordinati e subordinati, ciascuno dei quali persegue un mezzo e attraverso i quali tutti il fine si attua. Il mezzo sta al fine come il particolare al generale, come il concreto all'astratto. Il volere vuole il mezzo non per sè stesso ma pel fine, e il mezzo interessa non per sè ma solo in quanto conduce al fine. Così il mezzo partecipa in certo modo della genericità e astrazione e schematicità del fine, perciò appunto il volere che lo vuole è sempre volere di fine, cioè volere senz'altro, e non semplice desiderio, e può scegliere tra mezzi vari.

Volere il fine è volere i mezzi come mezzi di quel fine. Volere è perciò sempre volere di mezzi che realizzano il fine del volere. Mentre il desiderio nella sua cieca spontaneità sbocca (se non impedito) in un'azione sola nella quale si soddisfa e che ne è come il prolungamento naturale, il volere è volere in quanto e solo perchè esso si attua attraverso un complesso, un sistema, una catena di mezzi, realizzati ciascuno da un'azione appropriata. Al volere del fine è perciò sempre inerente la coscienza che da esso dipende che il fine si realizzi o no, e

perciò il volere ha la coscienza di essere libero verso il fine.

Attività e passività del volere. — Il fine è l'*altro*, ed in quanto tale manca al soggetto che di fronte ad esso è passivo e dipendente — ma che questo *altro* sia per il soggetto un fine (e non cieco sbocco di un desiderio immediato) è qualcosa che il soggetto sente come stato di attività, perchè, come vedremo, volere ed esperienza di libertà, quindi di attività, è tutt'uno. Perciò, in confronto al semplice desiderio, il volere comporta diminuzione del senso di passività e di dipendenza del vivente dall'*altro*. Ma il fine è pur sempre l'*altro* dal volere che se si sente libero in quanto volere di quel fine, non perciò immediatamente lo ha. Peraltro il raggiungimento del fine come fine non è mai del tutto sicuro, dipende sempre, in parte almeno, da ciò che è fuori del volente, e pertanto, nei confronti del volente, dal caso. Ma la posizione del fine come fine — cioè che il soggetto voglia, che sia tanto energico da superare il piano del puro immediato desiderio — dipende da un *quantum* di spontaneità interiore e di riflessione che il soggetto non può

darsi, ma trova in sè. Perciò non solo a chi lo guarda dal di fuori, ma anche a sè stesso, il volere appare sempre anch'esso affetto da senso di passività e di dipendenza.

GRADI DEL VOLERE. — Come il desiderio, così la volontà non è un indivisibile che c'è o non c'è: essa ha gradi infinitamente vari di intensità. Dal grado in cui appena si distingue dal desiderio e non è, in fondo, che un desiderio abbastanza forte per subordinarsene qualche altro, sradicarsi dal presente immediato e proiettarsi nel futuro, rimanendo pur sempre, in fondo, un desiderio così e così determinato, al grado in cui la trascendenza del fine ai desideri immediati è così grande che la volontà che persegue quel fine appare quasi come una potenza di tutt'altra natura e qualità del desiderio, corrono gradi infiniti.

VOLERE E GIUDIZIO DI VALORE. — A slontanare lo sbocco del desiderio dal desiderio, a trasformare quello sbocco in fine e quel desiderio in volontà contribuisce enormemente il linguaggio. Il piacere ed il dolore provocato ripetutamente da un oggetto o da un'azione si

condensa in un giudizio, che qualifica come piacevole o doloroso, come desiderabile o non desiderabile, come bene o male in sè, quell'oggetto o quell'azione. Giudizio che il soggetto si può creare da sè dopo ripetute esperienze, ma che gli può venire anche inculcato bello e fatto dalla società con l'educazione, di cui è strumento il linguaggio. Ciò distanzia quell'oggetto o azione dalla spontaneità immediata del soggetto, e fa sì che sia non più lo sbocco di un cieco desiderio, ma il fine di un chiaro e conscio volere. Ma da ciò appunto la delusione che il soggetto spesso prova quando, avendo raggiunto quell' oggetto o compiuto quell'azione che gli erano qualificati come bene, non ne ha la gioia che il giudizio di valore gliene riprometteva.

Poichè il bene si riduce in fondo sempre alla gioia, e sul piano del desiderio e della volontà la gioia non fiorisce che dal desiderio e dalla volontà soddisfatti, ne risulta che su quel piano le qualifiche di bene e di male nascono dal desiderio e dalla volontà e non hanno senso che riferite a questi. Per un essere per ipotesi del tutto privo di desiderio (astrazion fatta da altre potenze psichiche), le parole di bene e

di male (intendendo qui per bene e male solo quelli che nascono dal desiderio) non avrebbero senso alcuno. I giudizi di valore che qualificano qualcosa come bene o male non sono perciò che trascrizioni, individuali o sociali, concrete o astratte, di atti vissuti di desiderio e volontà. Non il giudizio antecede l'atto, ma l'atto antecede il giudizio, che ne trascrive il risultato. Ma una volta che il risultato dell'atto si è cristallizzato in giudizio di valore, individuale o sociale, concreto o generico, questo può reinfluire sul desiderio ancora vago e indeterminato e incanalarlo in questa o quella direzione, suggerirgli di svilupparsi in questo o quel senso, di determinarsi in questa o quella forma. L'ultima parola spetta però sempre alla spontaneità nativa del desiderio.

B) L'Eroismo.

La volontà dell'ideale. — La volontà è tanto più volontà quanto più il fine (che sia fine sul serio e non a parole) è costruzione mentale, creazione ideale del soggetto, e quanto meno è dato immediato della spontaneità naturale del desiderio in lui. Più il fine è creazione

del soggetto, e più l'energia che ne persegue la realizzazione è imbevuta e penetrata di coscienza, più essa è volontà di un *quid* ideale, più è attività, più è fonte e generatrice di gioia. La volontà è tanto più volontà dell'ideale quanto più è volontà di un fine che trascende il piano dei desideri immediati e naturali del vivente, quanto più è volontà di un fine nei riguardi del quale il vivente, come puro essere naturale, è trasceso e obliato, ed in fondo non è più preso in considerazione che come puro mezzo e strumento per realizzare quel fine.

Il vivente si realizza come puro mezzo e strumento al conseguimento di un fine quando questo fine è fine di un *corpus* sociale di cui il vivente fa parte o di cui si considera parte. L'uomo nasce in società. E fuori della società la sua vita sarebbe inconcepibile. Ma poichè è uomo e non puramente e semplicemente animale sociale, la socialità in lui non è un *quantum* fisso come negli animali, ma oscilla tra un limite ideale zero e un limite ideale infinito: l'uomo può, al limite, rompere ogni legame con la socialità e vivere come un asceta in assoluta solitudine, immerso nella contemplazione del suo io e dei misteri che esso rac-

chiude, e può, al limite, vivere tutto e solo per e nella società. La socialità dell'uomo partecipa quindi della generale indefinibilità dell'uomo.

Identificatosi col corpo sociale, divenuto corpo sociale in atto, l'individuo può avere come corpo sociale gli stessi desideri che ha come individuo puramente naturale: desideri di orgoglio, di potenza, di sopraffazione di altri corpi sociali. In tal caso, se la sua identificazione col corpo sociale lo solleva al di sopra della sua immediata naturalità d'individuo, egli — come corpo sociale — resta sul puro piano della spontaneità naturale dei desideri che la natura ha posti in lui, che egli trova in sè e non crea. In realtà, qui, l'identificazione dell'individuo col corpo sociale è più apparente che reale. Nel corpo sociale, qui, l'io non vede che un sè stesso naturale, empirico, ingigantito e risarcito in immaginazione, attraverso i trionfi del corpo sociale, delle sconfitte che la vita gli ha inflitte. L'io qui non dà che per ricevere moltiplicato ad usura ciò che dà: sè stesso come io naturale, empirico. Sembra fondersi come cellula nel corpo sociale, ma solo perchè la vita di questo affluisca alla

cellula, e dia all'individuo empirico, naturale quella pienezza di vita che di per sè egli è impotente a conquistare.

Ma, identificatosi col corpo sociale, l'individuo può anche proporsi fini i quali non sono puramente e semplicemente i desideri naturali dell'individuo trasportati sul piano collettivo, ma lo trascendono come individuo puramente naturale, e se anche da essi raggiunti sgorga gioia, questa gioia inonda lui individuo solo in quanto membro e parte del tutto sociale. L'individuo allora persegue per il corpo sociale con cui fa tutt'uno un fine che non è oggetto di un desiderio naturale individuale trasportato sul piano collettivo, che non è un desiderio dell'individuo gonfiato a corpo sociale, ma è un desiderio del tutto sociale come tutto, un desiderio superindividuale, un desiderio che realizzato colma di gioia l'individuo non in quanto puramente tale, ma solo in quanto membro del corpo sociale come totalità, e che perciò appunto non è puro e semplice desiderio naturale ed immediato, ma è aspirazione a realizzare un concetto, un pensiero, un'idea, un ideale, un universale. Come tale, questo fine è ideale non solo per l'individuo in quanto

puro individuo, ma per lo stesso corpo sociale col quale l'individuo si è identificato; come tale, non può essere oggetto di un desiderio semplicemente immediato e naturale, ma di un volere cosciente e chiaro, illuminato e riflesso, che si appunta all'universale.

L'Eroismo, suprema sintesi sul piano del desiderio. — L'energia desiderante qui si realizza al massimo della sua tensione, perchè sradicata al massimo grado dalla passività e dalla immediatezza della natura, perchè la parte della creatività chiara e cosciente qui è massima. Massima è l'attività, massima è la gioia che da essa fiorisce. L'individuo che così vuole è l'Eroe nel senso più alto e puro della parola. La tensione più alta che l'uomo riesca a realizzare sul piano del desiderio e della volontà si ha in quel tipo di uomo che si chiama Eroe, in quel tipo di vita che si chiama vita eroica, in quel tipo di azione che si chiama azione eroica. Sul piano del desiderio la più ricca mèsse di gioia è quella che fiorisce dalla vita e dall'atto dell'Eroe che vive interamente per realizzare l'ideale di vita, la vita ideale da lui sognata e pensata, da lui inventata per il

corpo sociale con cui si è identificato, vita che è tanto più ideale quanto meno è desiderio immediato e naturale trasferito sul piano collettivo, e quanto più è penetrata di pensiero di riflessione di coscienza, e perciò quanto più è volontà.

L'Eroe è l'individuo che si è talmente identificato col corpo sociale di cui si considera parte che, al limite, non vive più che per esso, non desidera e non vuole più che come corpo sociale, e di sé come individuo puramente naturale è dimentico e non curante. Doversi occupare di sè, dei suoi fini d'individuo meramente naturale, lo riempie di fastidio e di noia. Quando se ne occupa, considera ciò come una penosa necessità cui gli è pur forza sottostare. E non considera affatto come sacrificio il suo consacrarsi tutto al corpo sociale, ma, anzi, gli pare una cosa ovvia e che va da sè. Sacrificio è per lui solo il doversi pure occupare di tanto in tanto dei suoi privati fini ed interessi. I dolori che più profondamente lo affettano non sono quelli che lo colpiscono come individuo, ma i dolori che colpiscono il corpo sociale col quale si è identificato, i dolori per gl'insuccessi e le sconfitte di questo. E le sue più alte gioie

sono le gioie per i successi e per i trionfi del corpo sociale. La volontà operosa dell'ideale lo assorbe e divora e ricaccia in sottordine e nell'ombra ogni altra attività.

L'EROICO FURORE. — Si crea così nell'Eroe una spontaneità di grado superiore: spontaneità, perchè tutto l'essere dell'Eroe inclina alla realizzazione del suo ideale; di grado superiore, perchè il fine che la spontaneità inclina a realizzare non è dato dalla natura all'Eroe in quanto individuo particolare, ma è un universale, un fine del soggetto. L'Eroe è colui in cui l'attività a prò dell'ideale ha la violenza e la tensione di un prepotente desiderio della natura. L'attività eroica nel senso stretto della parola è la passione dell'ideale, è l'ideale diventato passione.

L'ideale diventato passione è l'entusiasmo, l'*eroico furore*. Poichè l'entusiasmo è spontaneità, esso appare non solo agli altri ma all'Eroe stesso che lo vive, quando ci riflette su, come qualcosa che si ha o non si ha, e che quando non si ha uno non se lo può dare, e di cui non si ha merito quando lo si ha: un dono di natura, una grazia, una mania di origine celeste

e divina. L'Eroe nell'entusiasmo vive e lotta per realizzare la nuova vita che egli ha concepito pel corpo sociale con cui si è identificato, soffre degl'insuccessi del suo ideale. Sofferenze che possono essere acutissime. Ma l'energia che vive in lui — e la gioia che gliene deriva — è così potente che a nessun patto egli accetterebbe di scambiare i suoi dolori con la pace e la gioia che fioriscono su un piano inferiore di vita.

Aristocraticità della morale eroica. — La gioia sopra descritta non la provano che i creatori di un nuovo ideale collettivo cui essi consacrano interamente sè stessi, per cui vivono, lottano, sperano, temono, soffrono, gioiscono. Ma poichè creare è di pochi, di pochi è quella gioia. La creazione di un nuovo ideale collettivo è la rappresentazione nel pensiero di uno stato nuovo della società superiore a quello reale. Essa è opera dell'immaginazione produttiva, della fantasia creatrice, messa a servizio di un desiderio giunto al massimo della sua sublimazione. Non v'è eroe creatore d'ideali collettivi senza potente immaginazione creativa, senza accesa fantasia produttrice. Perciò la man-

canza di fantasia, l'incapacità di concepire altra realtà sociale che quella esistente, la disposizione al realismo sociale sono assolutamente inconciliabili con l'eroismo portato al massimo della sua tensione.

Non a tutti è dato di essere eroi creatori di un nuovo ideale di vita pel corpo sociale con cui si sono identificati. Non in tutti l'energia della vita sul piano del desiderio giunge a tal grado di potenza e di tensione da elevarsi fino alla creazione di un nuovo ideale di vita per il corpo sociale con cui l'individuo si è identificato. E pretenderlo da tutti è ridicolo e assurdo. In questo senso, la morale eroica è nettamente aristocratica. Ma poichè quella gioia quei pochi non la provano che creando un nuovo ideale di vita collettiva e consacrandosi interamente ad esso, così l'aristocraticità della morale eroica non ha nulla di egoistico, è tutta ideale: è cosa dello spirito e non del sangue o della condizione sociale.

La creazione dell'ideale come avventura vitale. — Creare un ideale nuovo di vita collettiva è cosa rara e difficile. E come ogni creazione, così anche quella di nuovi ideali di

vita collettiva è un salto nel buio, un'avventura vitale. Ogni creazione di nuovi ideali di vita collettiva mira ad attuare forme di vita sociale non ancora sperimentate, originali, inedite, sacrificandone altre già sperimentate ed in cui tante generazioni hanno trovato il loro soddisfacimento. Per chi crea un nuovo ideale collettivo di vita questo è certezza, evidenza, chiarezza interiore: per chi lo guarda dal di fuori, esso è un salto nel buio, un rischio, un'avventura. Gli è che questi si mette sul piano della vita che è già fatta, che quindi ha dato tutto quello che poteva dare, che si può calcolare e prevedere e misurare, e quello, invece, sul piano della vita che si crea attraverso le incertezze ed i rischi inevitabili di ogni creazione.

LA PERSONA. — L'Eroe che crea un ideale di vita collettiva e si dà tutto entusiasticamente ad esso sente stringersi in fascio, fondersi in un blocco solo tutte le energie naturalmente disparate e contrastanti della sua anima. Egli si concentra e unifica interiormente, diventa un centro unico chiaro e cosciente di azione, una *persona.* Sul piano

del desiderio e della volontà l'uomo non si realizza come unitario e cosciente potere di iniziativa e centro di azione — cioè come persona — che vivendo interamente per qualcosa che lo trascenda come individuo meramente naturale. Perchè, fino a che resta individuo meramente naturale, egli non ha vera unità interiore, ma è un caos di desideri naturali, disparati e spesso contrastanti, senza vera unità. Solo la passione dell'ideale, solo l'ideale divenuto passione crea in lui quella *natura*, cioè quell'unità, che naturalmente egli non è.

Ora, l'ideale non è nulla d'immediato e di dato: è essenzialmente una cosciente creazione del soggetto, una costruzione mentale, un pensiero. L'individuo, dunque, non si realizza come persona che aderendo con tutta l'anima a un'idea, sentendosi uno con essa, facendo della sua attività la vita dell'idea in processo di attuazione, identificando il suo desiderio d'individuo con la volontà di essere e di vivere e di realizzarsi dell'idea, negando a sè in quanto individuo puramente naturale ogni altro valore che di semplice mezzo e strumento di attuazione dell'ideale, e conferendo a questo nei riguardi di sè valore asso-

luto. In quanto pura successione di desideri meramente naturali, la vita dell'uomo si sgrana attimo per attimo fra grandi intervalli di vuoto e di noia, perchè non sempre, appena un desiderio è soddisfatto, ne sorge subito un altro a riempire il vuoto lasciato dal primo e dare alla vita un nuovo contenuto. È solo l'idea abbracciata con tutta l'anima, senza lasciar posto ad altri desideri, è solo il grande superindividuale che dà all'anima consistenza, densità, forza, non solo per superare gl'intervalli di noia e di vuoto, ma per diminuirli al massimo possibile, e conferisce alla decisione l'infallibilità dell'istinto, affrancandolo dalle angoscie del dubbio e della esitazione.

Sul piano del desiderio e della volontà la vita raggiunge il massimo di compiutezza e sufficienza quando è processo di attuazione di un ideale, perchè solo così l'individuo si attua come attività al massimo della tensione, tale quindi che da essa fiorisca il massimo di gioia. In lui la vita si attua come permanenza, stabilità, durata nel movimento, su cui l'instabile flusso delle affezioni e dei desideri meramente naturali, in quanto ancora c'è, non ha presa; si attua come essere che supera la

puntualità e discontinuità dell'istante e si afferma come il medesimo essere nel flusso del tempo, cioè come persona.

UNIFICAZIONE PERSONALE E UNIFICAZIONE PASSIONALE. — Anche un desiderio divenuto dominante ed esclusivo, e cioè passione, sembra unificare le contrastanti potenze dell'anima. Colui che agisce per soddisfare una passione dominante e assorbente gode gioia tanto maggiore, quanto maggiore è l'attività che egli spiega per soddisfarla. Ma l'unificazione passionale non è mai e non può essere mai perfetta e completa. La passione anche divorante, se è meramente passione, se rimane sul piano della vita puramente naturale, se non è ideale divenuto passione, se non è tensione di realizzazione di un pensiero, cioè di un universale, è una forza singola e particolare dell'anima tra molte altre. Essa può, sì, distruggere o ricacciare nell'ombra le altre passioni o gli altri desideri, ma l'individuo allora si sente impoverito. Unificato, sì, ma perchè impoverito e mutilato. La passione dominante (se semplice passione), infatti, sta sullo stesso piano delle passioni e dei desideri

da lei sconfitti, soltanto è più forte di essi. L'entusiasmo per l'ideale, invece, l'ideale divenuto passione, si sente superiore alle passioni puramente naturali, perchè trascende l'individuo in quanto essere meramente naturale. Il dominio della passione dominante è un puro dominio di fatto. C'è finchè c'è, e finchè c'è è avvertito dalle altre passioni, che non si riconoscono inferiori a lei, come oppressione. E poichè è raro che una passione, anche se assorbente e dominante, elimini completamente tutte le altre, prima o poi viene un momento in cui queste, essendo di pari diritto di lei, riprendono a parlare e turbano il suo trionfo. Appena quella tirannide cessa o perchè la passione dominante declina o perchè è stata soddisfatta, le passioni soffocate risorgono e parlano con voce di rimprovero. Perciò se perseguire una passione dominante può dare gioia, questa non è mai stabile e duratura.

Il giudizio etico è assoluto. — L'uomo che vive dell'idea e per l'idea non può persuadere colui che vive ad un livello puramente naturale di vita che la vita eroica e la

gioia che da essa fiorisce sono superiori ad ogni altra vita ed a ogni altra gioia possibili sul piano del desiderio e della volontà. Chi vive ad un livello puramente naturale di vita disprezza l'attività dell'Eroe, non crede che sia fonte di gioia, e tanto meno di gioia superiore alla sua, pensa che l'Eroe è un folle che si sacrifica ad un'ubbia e non può non pensare così, ma non perciò ha ragione di pensare così. Chi vive solo pel gioco o pel vino o per le donne non può capire la gioia dell'Eroe. Per capirla, dovrebbe viverla. Anche l'Eroe disprezza la bassa gioia del giocatore, dell'ubbriacone, del sensuale, ma ha ragione di disprezzarla. Perchè quella bassa gioia egli, che per quanto Eroe è pur sempre uomo, l'ha vissuta, o potrebbe viverla, e quindi la conosce, mentre il giocatore, l'ubbriacone, il sensuale non conosce la gioia eroica (per conoscerla dovrebbe viverla, farsi Eroe, ed allora cesserebbe di essere giocatore, ubbriacone, sensuale). Il giocatore ecc. non può veramente giudicare l'Eroe, ma l'Eroe può giudicare il giocatore ecc. Perciò il giudizio negativo dell'Eroe nei riguardi del giocatore ecc. ha valore, mentre quello negativo del giocatore ecc.

nei riguardi dell'Eroe non ha valore, perchè è dato da chi non conosce veramente ciò che pretende giudicare.

Questa semplice considerazione stronca dalla radice quel basso relativismo etico il quale afferma che, poichè ogni gioia fiorisce da un atto e ogni atto, in quanto assolutamente concreto e individuale, è del tutto incomparabile con ogni altro atto, così tutte le gioie e tutti gli atti sono allo stesso livello, hanno lo stesso valore etico, e se anche dal punto di vista dell'interesse sociale bisogna promuovere e premiare gli uni e combattere e punire gli altri, da un punto di vista rigorosamente filosofico ogni atto è giudicabile solo da sè stesso e non dal punto di vista degli altri, e cioè non è giudicabile affatto: sì che l'atto dell'ubbriacone e l'atto dell'Eroe, nella situazione assolutamente individuale concreta determinata in cui ognuno di essi si trova, sono tutto il bene che ciascuno di essi poteva realizzare, e che tra questi due beni, ognuno affatto individuale e rigorosamente incomparabile a ogni altro, non è possibile porre una gerarchia di valori.

Questo relativismo non tiene conto che l'atto dell'ubbriacone e l'atto dell'Eroe sono entram-

bi atti di desiderio e volontà, e che il desiderio è una potenza che ha gradi e intensità varie, e che l'atto eroico, realizzando una potenza superiore a quella dell'atto dell'ubbriacone — superiore perchè più affrancata dalla dipendenza dall'*altro*, più ricca di vasta e profonda gioia — l'ha in sè come grado trasceso, abbassato a grado inferiore, e perciò può conoscerlo, averne l'esperienza, e a buon dritto giudicarlo, rifiutarlo, condannarlo.

L'eroe in lotta. — L'Eroe s'identifica entusiasticamente con l'idea. Le sue potenze si unificano in fascio. Egli si attua come persona. Egli è l'idea stessa in via di realizzarsi. La folla dei suoi piccoli problemi di uomo così e così determinati, che lo ponevano in lotta col mondo e in dipendenza dal mondo, scompare. L'idea appare all'Eroe come vita superiore alla sua vita puramente individuale, che non si può serrare in confini precisi perchè questi sono delle cose già vissute, quindi concluse e definite, e non della vita in atto di svolgersi; gli appare come vita tanto meno definita, determinata, circoscritta, quanto più è slancio movimento creazione in atto. In quanto

vita in atto di svolgersi, l'idea (e quindi l'Eroe che con essa s'identifica) lotta contro ciò che le resiste, contro il mondo ostile. Ma il mondo di cui l'Eroe in quanto Eroe subisce la pressione ostile non è il mondo di cui egli subisce l'ostilità in quanto individuo singolo e particolare. In quanto individuo singolo e particolare, che vuole realizzare i suoi privati fini ed interessi di uomo, l'Eroe ha da fare i conti col mondo, ed il mondo è più forte dell'individuo singolo e particolare, di ogni individuo singolo e particolare: perciò la vittoria dell'individuo come individuo singolo e particolare sul mondo è dubbia, la gioia della vittoria, malsicura e precaria.

L'idea eroica appare promessa alla vittoria. — Contro l'Eroe in quanto Eroe (in quanto coincidente con quella vita superiore che egli lavora ad attuare) si oppongono i nemici di questa vita superiore. Ma contro di essi l'Eroe lotta non come individuo singolo e particolare, bensì come portatore dell'idea, della vita superiore, ricco di tutta la forza e potenza di questa, e se i nemici sono potenti, la grandezza stessa dell'avversario lo esalta. E

se egli crede veramente nell'idea, non può in nessun modo dubitare della vittoria finale di essa. Sicchè le sconfitte gli appaiono puramente momentanee e perciò tollerabili. Pel fatto stesso che l'idea gli appare con certezza promessa alla vittoria, il nemico dell'idea appare all'Eroe come promesso alla sconfitta.

All'Eroe è essenziale sentire l'idea come promessa alla vittoria. Se non la sentisse come promessa alla vittoria non la sentirebbe come vita superiore in atto di farsi e che esige di essere e che merita di essere e che appunto per questo un giorno sarà, malgrado ogni resistenza che le possano opporre forme di vita inferiore, condannate alla sconfitta appunto perchè inferiori.

SPERANZA E FEDE COME MOMENTI DELL'ATTO EROICO. — Non perciò egli è esentato dal dare tutto sè stesso alla realizzazione dell'idea. L'Eroe pensa come possibile il trionfo dell'idea e lo desidera, senza nascondersi che esso ancora non è reale, e che, finchè non è reale, potrebbe anche slontanarsi in un futuro indeterminato: egli, cioè, ha la *speranza* nel trionfo dell'idea. L'Eroe afferma che l'idea ap-

punto perchè idea sarà, che essa appunto perchè idea è più intimamente forte di ogni realtà di fatto, che essa ha in sè tanta forza che, quali che possano essere i suoi nemici e le sconfitte subìte nel passato e nel presente e quelle che potrà ancora subìre in avvenire, vincerà, anzi è già attualmente vittoriosa, sebbene non si possa prevedere quando e in che modo la sua vittoria, già idealmente attuale, si farà visibile e indubbia a tutti: egli, cioè, ha la *fede* nel trionfo dell'idea. Perciò, se anche lotta con tutte le sue forze per essa, come se la vittoria dipendesse tutta e solo da lui, è intimamente convinto che l'idea non solo sarà certamente vittoriosa, ma è già di fatto vittoriosa, su un piano più profondo e più veramente reale di quello della realtà sensibile e visibile.

La gioia del trionfo pregustata in anticipo. — La speranza nel trionfo dell'idea non esclude l'azione presente dell'individuo diretta a realizzarlo: anzi, tanto più cresce quanto più forte e coerente è l'azione, e viceversa. Speranza ed azione così si condizionano reciprocamente. In quanto fermamente creduto, in quanto oggetto di ferma fede, quel trionfo

è già presente nell'animo dell'Eroe, è gioia viva ed in atto. Si realizza così la più grande sintesi vitale possibile sul piano del desiderio e della volontà, la sintesi vitale eroica. La tensione verso il futuro è massima: massima l'attività. Ma la ferma fede nel trionfo dell'idea — non ancora attuale e pure già reale, benchè di una realtà non ancora visibile — fa sì che quel futuro sia presente nel presente: e la gioia è massima. Futuro e presente coincidono in un atto solo di vita. L'energia qui si è levata a tal punto di tensione e di potenza che non solo genera da sè, e sa di generare da sè, il fine a cui aspira (e che appunto perchè consciamente generato da lei è un'idea, un universale), non solo lotta per realizzarlo, ma ne crea la presenza ed il possesso (come sperato e creduto).

L'ATTO EROICO COME MASSIMA AFFRANCAZIONE DALL'« ALTRO ». — Il desiderio qui si dà l'*altro* che brama pel fatto stesso di desiderarlo: e ciò è possibile solo quando il desiderio è salito a quella potenza di sè che è la vita eroica, la vita per l'idea.

La vita eroica risolve così una contraddizione che sembrava insolubile: quella di far

generare la gioia del possesso dell'*altro* dalla attività stessa che anela all'*altro* e che pel fatto stesso di anelarvi se ne riconosce come non ancora in possesso — o, in altri termini, quella di far generare *oggi* la gioia dall'attività che per la sua natura stessa sembra non poterla promettere che per l'incerto *domani*. La sintesi eroica risolve la contraddizione. Appunto perchè si è identificato con l'idea e lotta con tutte le sue forze per essa, l'Eroe crede fermamente nel futuro trionfo dell'idea, e ne gode nel presente la gioia. In lui il domani e l'oggi, l'attività e la gioia si fondono in sintesi indissolubile.

Il trionfo dell'individuo come individuo meramente naturale può essere, sì, oggetto di speranza e di fede anch'esso: ma l'individuo — in quanto puro individuo naturale — è cosa tra cose, forza tra forze, e non ha una superiorità di diritto sulle altre cose e sulle altre forze. Perciò la speranza nel suo trionfo non può non essere sempre incerta, e la fede in esso — non essendo corroborata dalla certezza della sua superiorità e del suo diritto ad essere, che non è mai dell'individuo puramente naturale ma solo dell'idea o dell'individuo in

quanto portatore dell'idea — non può non essere sempre vacillante e rosa dal dubbio. L'Eroe, invece, che fermamente vive la sua idea è certo del trionfo di essa: certi non si può essere mai del trionfo di un uomo, ma solo del trionfo di un'idea, appunto perchè solo questa a colui che tutto le si dà appare più veramente reale di ogni realtà di fatto, più veramente esistente di questa; se no, non apparirebbe come idea.

L'ATTO EROICO COME ESORCISMO DELLA PAURA. — L'attività eroica è il più grande esorcismo della paura sul piano del desiderio. Si ha paura nella esatta misura in cui ci si sente abbandonati a potenze incerte o nemiche su cui non si ha dominio. La paura è in ragione inversa dell'energia. Più questa cresce, più quella dilegua. L'Eroe è affrancato dalla paura anche se prevede con certezza di perire, perchè — identificatosi con l'idea — sa che questa vincerà, che, anzi, ha già vinto, e che, perduto lui, troverà altri servitori. Egli gode in anticipo della vittoria dell'idea. Trasferitosi in immaginazione nel futuro, gusta come presente il trionfo che non mancherà.

L'atto eroico è somma eticità perchè somma gioia. — L'eroismo è suprema eticità appunto perchè suprema gioia: la suprema gioia che si può realizzare sul piano del desiderio e della volontà. Identificandosi con l'idea, non solo l'Eroe si salva dai possibili scacchi e disillusioni come individuo meramente naturale, perchè come tale, in quanto Eroe, non esiste più, ma gode della gioia di tutti gli altri che servono all'idea, perchè ogni gioia dell'idea e di chi serve all'idea è gioia sua. Questa gioia gli viene dal servire all'idea, ma se egli volesse servire all'idea allo scopo preciso di provare quella gioia, allora quella gioia gli sfuggirebbe irremissibilmente, perchè allora egli non agirebbe più come idea in atto di realizzarsi, ma come individuo singolo e determinato che agisce per un fine puramente individuale, e cioè per provare una emozione piacevole, uno stato d'animo che, in quanto tale, non può esser provato che da lui e non interessa che lui come individuo.

Limiti della gioia eroica. — Sul piano del desiderio e della volontà l'Eroe gusta la massima gioia che su quel piano è possibile gu-

stare. Massima gioia, non definitiva e assoluta gioia. L'Eroe è pur sempre uomo, ed è impossibile che l'eroismo sia in lui una disposizione costante ed immutabile. Fatalmente viene l'ora in cui nell'Eroe si sveglia l'uomo, i desideri puramente naturali di un piano inferiore a quello eroico insorgono e reclamano soddisfazione, ed egli deve pur dargliela se vuol continuare a vivere. Ciò è ineluttabile, ma intanto egli discende dal piano eroico ad un piano inferiore di vita. La gioia eroica risplende sulla vetta, ma la vita dell'Eroe è come la montagna: se culmina nella vetta, non è e non può essere tutta e solo vetta.

C'è di più: l'eroismo è la più alta creazione umana possibile sul piano del desiderio e della volontà. Ma è pur sempre desiderio e volontà. Desiderio e volontà non vanno mai senza *altro* a cui aspirare, senza ostacoli da vincere per conquistare *l'altro*, senza dolore da soffrire finchè *l'altro* non è stato raggiunto e gli ostacoli vinti. La fede rende certo l'Eroe che l'idea riuscirà vincitrice della lotta e gli versa in cuore in anticipo la gioia del trionfo. Ma pel presente l'idea può anche soccombere, e dalla sconfitta zampilla angoscia e dolore, se anche

la speranza salva dalla disperazione. In ogni modo, se la fede rende certo l'Eroe del trionfo dell'idea, non rende certo lui del trionfo suo personale di Eroe portatore dell'idea, e se anche l'Eroe identificatosi entusiasticamente con l'idea si oblìa nella visione del futuro trionfo di essa, il ricordo di sè non tarda a ritornargli e con esso tristezza ed amarezza. Sul piano dell'eroismo la gioia è dunque sempre infetta di precarietà, d'incertezza, d'instabilità, non può essere e non è mai irremovibile e assoluta.

C) Forme dell'energia universalizzata inferiori all'eroismo.

Il militante. — L'eroismo creatore è la più alta sintesi vitale realizzabile sul piano del desiderio e della volontà. Al disotto di essa, sintesi meno perfette, meno riuscite. Impossibile definirle una per una. Esse sono di numero indefinito. E se ne creano e se ne creeranno sempre delle nuove. Si può solo tentare di definire alcuni tipi generali, e si può solo determinare all'incirca la qualità e quantità di gioia che da essi si raccoglie. L'Eroe nel senso completo della parola è quello che crea un

nuovo ideale di vita collettiva, al quale si consacra interamente. Al disotto di lui è chi si consacra con tutta l'anima a un ideale di vita collettiva che egli non ha creato, ma solo trovato e accettato e fatto suo. Chiamiamo questo tipo il *militante*. Il militante ignora la profonda gioia dell'attività creatrice di un nuovo ideale. La coscienza che il nuovo ideale al quale egli si consacra non lo ha creato lui ma ricevuto da altri non lo abbandona mai. Perciò, mentre nella sintesi eroica l'individuo non distingue più sè dall'idea nè l'idea da sè, il militante non può non sentire l'idea come trascendente la sua individualità e per ciò stesso questa come non completamente fusa con la idea. L'idea gli appare come eteronomica alla individualità e tale che la comanda dal di sopra e dal di fuori. La sintesi perfetta realizzata dall'eroe tra individualità e ideale qui si comincia a rompere. Le virtù del militante sono la fedeltà, l'obbedienza, la disciplina, la dedizione incondizionata all'idea e (appunto perchè l'idea egli ha coscienza di accettarla da altri come da maestri) al capo o ai capi nei quali l'idea in corso di attuazione s' incarna.

Il costume. — L'ideale creato dall'Eroe, servito dal militante, propagato con l'esempio, la suggestione e l'imitazione dei grandi modelli, fissato in forme precise e definite dall'insegnamento e dai riti periodici che lo ricordano e l'avvivano, imposto con la forza ai recalcitranti, oscuratesene le origini storiche diviene a poco a poco abitudine collettiva di vita, cioè *costume*. Il costume è nient'altro che l'ideale vittorioso diventato abitudine collettiva. Esso ha sempre per origine una sintesi creatrice iniziale, lontana e obliata. In quanto è abitudine, lo si osserva senza sforzo. Quando (e per colui pel quale) osservarlo costa sforzo, allora cessa di essere vissuto e sentito come costume nel vero senso della parola. Colui che vive profondamente il costume sente che il suo agire come individuo è, in pari tempo, l'agire di una collettività in atto; sente di agire come singolo e come universale in pari tempo. Le sue potenze psichiche sono armonizzate fuse unificate. La sua attività è perciò potente. Potente la gioia che gliene deriva. La sua azione ha una certezza interiore poderosa. Nel caso che l'azione secondo il costume conduca a un insuccesso e si concluda in un do-

lore, egli ha la consolazione di pensare che l'insuccesso e il dolore non sono imputabili a lui e che egli non poteva evitarli perchè non egli individuo ha agito, ma la collettività che agiva attraverso di lui.

Il costume è costume appunto perchè la sua genesi è perduta nel mistero del tempo e delle origini: esso appare all'individuo come qualcosa che c'è stato sempre e non può non esserci, che è quello che è, per una ragione superiore a tutte le ragioni che se ne possano dare. Seguirlo dà all'anima pace profonda, alla azione sicurezza perfetta. Ma la grande gioia che fiorisce dall'energia creatrice di un nuovo ideale è sconosciuta a chi segue il costume. Si segue il costume, non lo si crea; si ha coscienza di seguirlo, non di crearlo. In quanto segue il costume, il vivente ha la coscienza di essere comandato dai morti. Per ciò stesso alla pratica del costume l'impeto e la gioia della creazione sono del tutto sconosciuti. L'Eroe agisce nell'entusiasmo creatore. Il costume è il prodotto di un antico entusiasmo raffreddato e cristallizzato in abitudine collettiva. Perciò la vita conforme al costume non può dare che pace, tranquillità, sicurezza, evidenza

interiori: gioia serena e tranquilla, non la gioia fiammante dell'eroico furore creatore.

Il dovere. — In chi vive secondo il costume la sintesi tra impulso e ideale persiste ancora, benchè depotenziata. Ma l'impulso può insorgere contro il costume. Allora sopra e contro l'impulso che gli si rivolta il costume si libra come *dovere* che dev'essere perchè dev'essere. Il dovere, l'imperativo categorico non è, dunque, un comando caduto dal cielo, non è il dettato di una ragione innestata in modo inesplicabile su un essere tutto senso, impulso e istinto. Il dovere è semplicemente la forma interna che prende il costume (non soltanto conosciuto astrattamente, ma accettato e vissuto) quando e perchè l'impulso insorge contro di lui. Per questo l'esperienza interna del dovere va sempre congiunta con una intensa coscienza: chè — come vedremo meglio in seguito — la coscienza nasce nell'intervallo tra l'idea dell'atto e l'atto e aumenta con l'aumentare di questo intervallo. Perciò non c'è mai dovere senza coscienza del dovere. La coscienza morale, nel senso stretto della parola, non è altro che la coscienza del dovere, il

dovere come atto di coscienza, il sentimento dell'obbligazione, l'obbligazione come sentimento. E appunto perchè l'avvertimento del dovere non è che la forma che prende l'avvertimento del costume in quanto l'impulso si rivolta contro di esso e un costume è sempre determinato e concreto, così non c'è mai un dovere in astratto, ma c'è sempre un dovere di fare o di non fare questa o quella azione precisa e determinata. Il dovere ha a sua condizione ideale il costume; ecco perchè la creazione di un nuovo valore morale non appare e non può apparire mai alla coscienza di colui che lo crea o che ci si consacra come dovere, come obbligazione. Dovere nel senso stretto della parola non v'è che delle azioni che il costume ha già accettate, riconosciute e consacrate.

Perchè si generi il fenomeno interno del dovere è, dunque, necessario che nell'animo dell'agente si operi una scissione: una parte di esso accetta e rispetta il costume, un'altra ci si rivolta contro. L'unità d'ideale e d'impulso individuale, attuata in modo perfetto nella sintesi eroica, qui è rotta. L'ideale appare all'agente qualcosa che non è ma deve e vuol

essere, qualcosa che trascende l'individualità (cioè l'impulso, il desiderio, la tendenza) perciò stesso qualcosa d'impersonale e astratto. Il dovere essendo avvertito come tale in quanto l'impulso si rivolta contro di esso, nei riguardi dell'impulso il dovere appare come negatore. Il dovere è perciò essenzialmente rigoristico. All'uomo in cui la visione interna del dovere si produce, a cui la voce interna del dovere parla, l'impulso appare come spontaneità, e il dovere, correlativamente, come negatore della spontaneità, quindi come indissolubilmente congiunto con uno sforzo penoso; l'impulso appare come natura e il dovere come antinatura; l'impulso appare come promessa di piacere e il dovere come nemico del piacere; l'atto morale si presenta come sacrificio, come mutilazione di ciò che l'individuo ha di più suo a prò di qualcosa che è, sì, sopra di lui, ma che non è lui.

Il dovere nascendo dall'esperienza interna del costume e, insieme e in un atto solo, della rivolta dell'impulso contro di esso, partecipa della misteriosità del costume. S'ignora perchè sia e donde venga. Esso appare alla ragione come qualcosa che la trascende, che la ragione

è impotente a fondare e a spiegare. L'impersonalità, la misteriosità, la trascendenza del dovere, il fatto che esso s'impone senza addurre ragione conferiscono all'azione che comanda valore e certezza inconcussi. Quale che sia l'esito dell'azione doverosa, chi agisce secondo il dovere è affrancato dalla preoccupazione dell'esito della sua azione. Quale che questo abbia ad essere, egli ha coscienza di avere in ogni caso fatto bene. La sua azione ha per lui valore non relativo, ma assoluto. L'azione fatta per il dovere e solo perchè è il dovere appare all'agente come l'azione in cui egli agisce non come soggetto singolo e particolare, mosso cioè da questo o quell'interesse o desiderio, ma come soggetto universale, il quale fa ciò che in quella situazione in cui si trova ognuno avrebbe dovuto fare, quali che fossero le sue inclinazioni e le sue tendenze. Appunto perchè la scissione tra impulso e dovere si presenta all'agente come scissione tra particolare e universale, il dovere appare all'agente rivestito di dignità infinitamente superiore a quella dell'impulso, e per quanto questo possa essere forte, il dovere brilla su un piano di valore senza comune misura con

quello dell'impulso, e di contro a questo appare non solo come l'antinatura, ma come la sopranatura di contro alla natura. Perciò seguire l'impulso è sentito dall'agente come degradazione, come un venir meno alla parte migliore di sè, come un perdere di valore ai suoi stessi occhi.

Il dovere è esigenza che l'essere spontaneo e immediato, l'essere puramente e semplicemente dato, ciò che è natura in noi, non sia e faccia posto a un nuovo essere che sia perchè merita di essere, che riceva l'essere esclusivamente da questo suo meritar l'essere, da questo suo esser degno dell'essere. Il dovere è, dunque, esigenza di non-essere dell'essere immediato e naturale in quanto tale e correlativamente è esigenza, di fronte ad esso, di un essere che sia più che puro e semplice essere immediato e naturale. L'apparizione dell'ideale colpisce almeno provvisoriamente di non-essere, pone sotto il segno almeno provvisorio del non-essere (fino a quando, cioè, non sia stata investita dall'ideale del diritto e del merito di essere) tutta la realtà immediata e naturale. Un'azione fatta secondo il dovere solo perchè dovere è perfettamente con-

cepibile. È vero che il dovere non appare come dovere se non perchè e in quanto si oppone a un impulso in rivolta contro di lui e che un'azione fatta solo perchè dovere è per definizione un'azione fatta domando la rivolta di un impulso, e si paga con il dolore dell'impulso violentato e sacrificato. Ma il dovere — se veramente sentito e vissuto come dovere — può benissimo essere attuato solo come e perchè dovere malgrado la resistenza dell'impulso perchè esso è l'energia stessa dell'individuo plasmata dal costume, è il costume stesso in atto, il costume vissuto, riconosciuto, rispettato, che se non ha tanta forza da far sì che l'impulso coincida senz'altro con esso, ne ha abbastanza per tenerlo almeno per un attimo a freno, e apparire così di fronte ad esso come vita superiore che merita incondizionatamente di essere. Poichè il dovere non appare come dovere che in quanto è in lotta con l'impulso, esso nei riguardi di questo assume l'aspetto di un volere puro d'impulso, di un volere astratto e impersonale. Coloro che definirono il dovere come volere puro d'impulso, come volere puro, non volevano, in fondo, intendere altro.

Perchè il fenomeno interno del dovere si produca, è necessaria una almeno momentanea oscillazione dell'animo tra costume ed impulso: è questa oscillazione che dà all'agente il senso della libertà interiore, del potere scegliere liberamente tra impulso e dovere. Perciò colui nel quale l'interna visione del dovere si produce, in qualunque modo agisca, segua il dovere o segua l'impulso, non può agire che con la coscienza di scegliere liberamente la sua azione, di optare liberamente fra impulso e dovere. Optare per l'impulso non è possibile se non a patto che nell'attimo istantaneo e puntuale della scelta irrevocabile il dovere cessi di splendere alla coscienza dell'agente come dovere, perchè fino a che esso appare all'agente come dovere la dignità superiore di cui esso è rivestito di fronte all'impulso fa sì che questo non possa essere seguito. Quando l'agente segue l'impulso anzichè il dovere, non può farlo se non perchè il bene che l'impulso gli promette gli appare nel momento puntuale della finale decisione come l'unico vero bene che gli convenga, di fronte al quale il dovere cessa di apparire come dovere e appare come un comando rispettabile, certo, ma troppo

astratto e al quale per una volta tanto si può benissimo mancare senza eccessivo danno o, addirittura, come un'imposizione arbitraria irrazionale assurda capricciosa di cui non c'è da darsi pensiero. Ma in quanto il bene promessogli dall'impulso l'agente non ha potuto seguirlo che chiudendo gli orecchi alla voce del dovere, diventando cieco e sordo ad esso, soddisfatto l'impulso la voce del dovere si fa udire di nuovo, e rimprovera l'agente di non averlo seguito. Allora l'agente è scisso con sè stesso, si sente inferiore a sè stesso, tormentato e infelice. Egli non può restaurare l'unità del suo essere che o ascendendo, cioè superando il piano del dovere, facendo l'azione che il dovere comanda non più e non solo perchè dovere ma perchè inclina ad essa con tutto l'animo suo, e allora il dovere cessa di apparirgli come dovere, ed egli vive sul piano della sintesi eroica o del costume, sui quali piani impulso e ideale sono conciliati in unità; o discendendo, cioè abolendo in sè il senso del dovere. Il senso del dovere si abolisce a poco a poco pel fatto stesso di disobbedire al dovere. L'agente che crea in sè l'abito di disobbedire al dovere cessa a poco a poco dal per-

cepirlo come dovere, si avvezza sempre più a percepirlo come un comando irrazionale e arbitrario, a cui non c'è ragione di obbedire perchè si oppone all'impulso senza avere maggior valore di questo, e finalmente, alla lunga, cessa anche di avvertirlo come semplice comando. L'agente è allora disceso sul piano del puro impulso, sul quale però non c'è vera unità interiore, perchè gl'impulsi sono per natura molteplici e contrastanti.

L'UOMO DI PRINCIPI. — A mano a mano che dal piano dell'entusiasmo creatore si discende a quello del costume e del dovere, l'azione cessa sempre più di apparire a sè stessa come impulso spontaneo e immediato, diventa per ciò stesso sempre più impersonale e sempre meno individuale: e appunto per ciò sempre più suscettibile di formulazione in termini di regola astratta e generale. Però il senso del dovere può benissimo accompagnare un'azione che, essendo unica e irripetibile, si rifiuta di essere formulata in termini di regola generale e astratta. Ma l'uomo può anche agire nella vita secondo regole generali e astratte, che enunciano tipi generali di azioni e di astensioni ed alle quali

si accompagna il senso imperativo del dovere, se quelle regole enunciano tipi di azione che di solito è doveroso fare o non fare (non rubare, non mentire, ecc.).

L'individuo che vi si conforma si chiama *uomo di principi*, di carattere e simili. L'uomo di principi agendo ha coscienza di cercare non la soddisfazione del suo desiderio individuale, ma l'esecuzione di un principio generale che deve essere rispettato ad ogni costo. Chi agisce non è lui nella immediata spontaneità della sua natura, ma un'attività impersonale che è in lui e che gli appare impersonale perchè appunto in contrasto con la vinta e soffocata spontaneità individuale. L'uomo di principi realizza nella sua vita psichica grande consistenza, nella sua attività potente unità, la sua azione fluisce sicura e decisa, e gliene deriva gioia benchè fredda, fredda perchè non fiorisce su un personale desiderio soddisfatto. Ma la sua attività va incontro a rigidità, che nell'infinita fluidità della vita può essergli, e quasi sempre gli è, causa d'insuccesso e quindi di dolore. L'uomo dell'entusiasmo creatore sfugge ogni rigidità; pel fatto che aderisce con tutta l'anima all'ideale da lui creato, l'impeto eroico

ha la fluidità e l'individualità dell'impulso, e la tenacia nel perseguire il fine può benissimo accompagnarsi con la più grande flessibilità nella scelta dei mezzi, tenendo conto delle situazioni che continuamente mutano e offrono sorprese e imprevisti.

Ma l'individuo può imporre a sè stesso regole tali che se di per sè stesse — nella materialità del loro contenuto — non gli appaiono rivestite di valore morale, lo ricevono pel fatto stesso che l'individuo se le impone, e così crea in sè la dualità di un io che comanda e di un io che obbedisce, e gusta una dura gioia nel provare a sè stesso che egli sa comandare a ciò che non è il suo vero io, e gli parrebbe essere inferiore a sè stesso non osservandole.

Tale, per esempio, la regola che gli europei sperduti nelle giungle dell'India e dell'Africa impongono a sè stessi di cenare in abito da sera anche se sono soli e non hanno intorno a sè stessi che indigeni: non osservandola, essi si sentirebbero decaduti ai loro stessi occhi. Poichè in tal modo l'individuo realizza in sè, nel flusso psichico, un centro d'unità a cui tien fermo, egli crea nella sua condotta consistenza, da cui proviene energia alla sua azio-

ne, gioia alla sua vita. Perciò sottoporsi ad una regola ed osservarla è sempre, in sè e per sè considerato, cosa pregevole, anche se quella disciplina serva poi alla realizzazione di desideri o fini moralmente biasimevoli: si pensi, ad esempio, a chi con ferrea costanza si esercita nell'uso di un'arma che deve servirgli ad uccidere un nemico ingiustamente odiato.

Per la stessa ragione il dominio sulle funzioni organiche (della respirazione, del sonno, del nutrimento, del sesso) è sempre cosa buona, e tanto più quanto più la funzione organica è legata a immagini e rappresentazioni che possono scatenare il desiderio e la volontà. Porsi in stato di passività verso le funzioni animali è sempre male (di qui i vizi dell'accidia, della lussuria, della gola, ecc.); porsi verso di esse in stato di attività e di dominio è sempre bene. Ma quel bene non è assoluto. Il potere dello spirito sulla carne ha valore morale solo se applicato a scopi morali, cioè universali. Si può benissimo avere un perfetto dominio sul proprio corpo ed essere incapaci di moralità.

È vero peraltro che, costituendo così in sè un centro che non cambia pel cambiare degli eventi, l'individuo si espone a urtarsi con il

mondo, che sempre imprevedibilmente cambia e a riceverne delusioni e dolori. È questa la eterna ragione dell'eterna insurrezione contro le regole astratte e i principî generali e gli uomini che vi si conformano.

I CONFLITTI DI COSCIENZA. — La creazione di un nuovo ideale di vita implica la negazione di antichi ideali che, pel fatto stesso che sono negati, sono sentiti da chi li nega come bruta ed opprimente realtà di fatto e come disvalori da cancellare, ma va raramente senza la violazione di ideali consolidati e cristallizzati in costume e dovere, che gli stessi creatori del nuovo ideale sono ben lungi dal disconoscere. Nel furore della lotta pel trionfo del nuovo ideale gli eroi più puri e disinteressati raramente possono esimersi dal fare, e dal permettere, azioni che in altre occasioni la loro coscienza biasimerebbe con tutta energia. Di qui, dolori e delicati conflitti di doveri e casi di coscienza. Chi lotta per un nuovo ideale e perciò si trova a urtare contro vecchi valori cristallizzati in costume e dovere, che egli stesso in linea generale non disconosce, deve perciò guardarsi dentro per essere ben sicuro

se e fino a che punto ciò che lo induce a violare, o a tollerare che sia violato, il vecchio valore è un entusiasmo eroico e non un privato interesse o passione, ed esaminare se la violazione del vecchio valore è proprio assolutamente necessaria per la nascita e la vita del nuovo o se non possono battersi altre vie. Egli deve ridurre al minimo la ferita inferta al vecchio valore e affrettarsi appena può a risanarla. Chi si ribella all'attuazione del nuovo valore in nome di principi e ideali cristallizzati deve anche lui guardarsi dentro per essere ben certo che la sua rivolta è proprio rivolta della sua coscienza morale e non viene solo da ristrettezza di idee e da aridità di cuore, da pigrizia e da incapacità a rinnovarsi. La prova migliore che la violazione del vecchio ideale non ha origini impure è che essa è compiuta o tollerata con un senso interno di assoluta necessità e non accompagnata da gioia per la ferita inferta al vecchio valore, ma anzi da dolore e rimpianto, con coscienza di chirurgo che strazia il malato pel suo stesso bene.

D) Forme dell'energia non universalizzata.

L'energia non universalizzata. — Le sintesi vitali finora tratteggiate hanno in maggiore o minor misura conferito all'azione evidenza e certezza interiori, perchè in tutte la energia persegue un fine che trascende l'individuo come mero fascio d'impulsi naturali, un fine universalizzato in vita secondo il costume o secondo il dovere o secondo principi. L'energia che non si universalizza, che aspira a fini che interessano solo l'individuo meramente naturale come tale, non può conferire all'azione nè certezza nè assolutezza interiori. Il desiderio aspira all'*altro* che lo soddisfa, ma non è più capace di possedere l'*altro* pel solo fatto di desiderarlo ,di ciò essendo capace solo il desiderio che si universalizza: l'*altro* ora gli rimane estraneo. Più l'energia è grande, più dà gioia, certo, ma questa dipende dalla risposta che il mondo esterno dà all'azione, dal successo che è precario e contingente. L'individuo cerca di realizzare un compromesso tra sè e il mondo. Per ciò stesso si pone nella dipen-

denza di questo, ripone in esso la fonte della sua gioia. I modi del compromesso in cui egli può entrare col mondo sono infiniti, variano da individuo a individuo e per lo stesso individuo secondo i casi infiniti della vita. Ma è certo questo: più cresce la parte del mondo, più cresce la passività dell'individuo, e più precaria torbida effimera è la gioia che egli raccoglie dall'azione.

L'UOMO DALLA NUDA VOLONTÀ DI POTENZA. — L'energia volitiva può essere enorme e nondimeno incapace di universalizzarsi. Si ha allora l'uomo di grandissima energia volitiva, che non aspira ad altra gioia che d'imporre a tutti il suo volere: *l'uomo dalla nuda volontà di potenza.* Poichè la sua energia non si universalizza in volontà ideale, l'uomo dalla nuda volontà di potenza non crede a nulla. Egli si sente come una pura forza naturale che pur di affermarsi e trionfare è pronta a variare meta e direzione e ad assumere tutte le maschere che gli sono necessarie. La gioia che gusta non è perciò quella del trionfo di un'idea a cui tien fermo, di una fede a cui crede, ma solo quella del suo io naturale: e poichè per

condurlo al trionfo ha dovuto camuffarlo in mille modi, poichè per asservire ha dovuto asservirsi egli stesso, quando riflette sulla gioia che prova non sa più chi e perchè la provi, e se la sente sfuggire fra le mani. Egli sente sè come forza in un mondo di forze e non conta per vincere che sulla sua forza e abilità di individuo. Egli sa che la sua vittoria non dipende che dalla superiorità della sua forza, ma sa anche che il mondo racchiude forze che messe insieme sono più forti di lui. Tutto il suo sforzo è perciò d'impedire che queste forze si coalizzino, di fare in modo che restino divise: se no, il suo potere è finito; tende perciò a rompere i legami tra gli uomini, a farne dei solitari. Il sospetto e la diffidenza vivono al suo capezzale.

In nulla credendo, egli non può credere che gli altri credano in qualcosa: tende perciò sempre a fare agire gli altri secondo la linea dei semplici istinti naturali, paura, invidia, vanità, desiderio di piaceri ecc. Privo di vita morale, demoralizza tutto intorno a sè. Egli non s'appoggia a nulla di soprapersonale e non ama quelli che credono in qualcosa, perchè sa che essi lo capiscono, lo detestano e gli resi-

stono. A nulla credendo, egli non ha per sè un'idea, la fede nella quale lo consoli degli scacchi del presente con la certezza della vittoria nell'avvenire. L'avvenire è per lui sempre un'incognita terribile, che nasconde in sè la minaccia di una rovina totale e irreparabile. L'equilibrio di forze che egli ha costruito a suo beneficio può sempre rompersi da un momento all'altro, ed egli lo sa. La paura e la figlia prediletta della paura, la ferocia, sempre pronta ad avventarsi per distruggere ove veda, o creda vedere, un'ombra che la minaccia, sono le sue compagne indivisibili. Mentre di ciò che ha non è mai soddisfatto, non è mai nemmeno sicuro che tutto non abbia a venirgli meno da un momento all'altro. Ponendosi come pura forza in un mondo di forze mutevoli e instabili, l'uomo dalla nuda volontà di potenza si è messo in dipendenza dal mondo esteriore da cui dipende la sua riuscita. La gioia della nuda volontà di potenza soddisfatta è quindi sempre consapevole della sua fragilità, effimera, torbida per il rancore di avere pur dovuto rinunciare a qualcosa a beneficio di qualcuno per arrivare a trionfare, insoddisfatta per ciò che ancora le manca.

L'uomo utilitario e la felicità. — Ancora meno gioia dell'uomo dalla nuda volontà di potenza raccoglie l'*uomo utilitario*. L'uomo utilitario è quello che dalla sua condotta si ripromette la realizzazione di ciò che egli chiama l'utilità: cioè la realizzazione di un ordine astratto di piaceri in cui trovi soddisfazione il suo io sensibile, non però il suo io sensibile del momento che fugge, bensì il suo io sensibile concepito come tale che duri identico a sè stesso per tutta la vita e non sia infedele a sè stesso in nessun momento di essa. Egli agisce, dunque, in vista di un fine, il conseguimento del quale non interessa che lui come individuo meramente naturale. Come tale, egli fa dipendere dal mondo la sua gioia. I desideri che vuol soddisfare egli non se li dà, ma li trova in sè. È dunque doppiamente passivo e verso il mondo e verso sè stesso. Appunto perchè incapace di elevarsi al piano ove desiderio e volontà si universalizzano, l'uomo utilitario rimane sempre sul terreno della realtà immediata e non ascende fino all'idea di trasformarla profondamente secondo un universale creato o accettato da lui. Alla realtà egli si adatta e la lavora per asservirla a sè, ma a

trasformarla dal profondo non ci pensa nemmeno.

Egli rimane sul piano del desiderio, ma chiede alla condotta la realizzazione non già di questo o quel desiderio, così come la natura li genera in lui, in tutta la loro spontaneità e immediatezza, bensì quella di un certo ordine astratto di desideri, che egli qualifica felicità. L'impeto originario del desiderio è mortificato in lui, perchè ogni singolo desiderio è ammesso alla soddisfazione solo in quanto è collocato in un certo ordine e gerarchia, in cui ogni desiderio funziona insieme come fine e come mezzo per altri desideri. La gioia del desiderio soddisfatto è, così, mortificata, perchè non è goduta mai nella sua spontaneità e immediatezza. In quanto l'uomo utilitario tien fermo inflessibilmente alla realizzazione dell'ordine e gerarchia di desideri, così come li ha determinati lui, la sua azione è sottratta alla fluttuazione degli impulsi, fluisce con energia, e da essa gli viene gioia. Ma in quanto i desideri di cui quell'ordine consta gli vengono dalla natura e il mondo che deve soddisfarli non dipende da lui, ed egli lo sa, la sua gioia è fragile e minacciata. L'uomo utilitario erige a fine della sua con-

dotta la sua felicità, ma questa non è che una costruzione mentale, un'astrazione, e si riduce alla soddisfazione di un sistema e ordine di desideri che, in quanto desideri è natura e in quanto sistema e ordine non è nulla di spontaneo immediato naturale. Il desiderio, la natura, qui sono contemporaneamente affermati e negati in quanto tali. L'uomo utilitario, così, mentre rimane sul piano della natura, se ne pone contemporaneamente fuori: contraddizione che si manifesta ed espia nel fatto che, correndo tutta la vita dietro la felicità, non arriva e non può arrivare a gustarla mai.

L'UOMO DEL PIACERE. — L'uomo può rinunciare a mettere ordine e gerarchia nei suoi desideri, riporre la sua gioia nella soddisfazione del desiderio quale che sia e come viene, anzi provocare in sè la nascita del desiderio per provare la gioia di soddisfarlo appena lo sente nascere. Si ha allora l'*uomo del piacere.* Ma più il desiderio si realizza come meramente naturale, più ci pone nella dipendenza dal mondo dove sono le cose verso le quali il desiderio appunta la sua tensione. Ora è ben raro che il mondo risponda affermativamente ai

nostri desideri. È ancora più raro che, quando vi risponde affermativamente, lo faccia nell'ordine preciso in cui i desideri si accendono in noi. È raro che per soddisfare un desiderio non si debba più o meno sacrificarne un altro o molti altri. È raro che la soddisfazione del desiderio abbia proprio la qualità e l'intensità desiderate, e non costituisca invece, più o meno, una delusione. Nè di solito, soddisfatto un desiderio, se ne accende subito un altro a mettere in movimento la ruota dell'animo. Di solito, tra il desiderio soddisfatto e il nuovo desiderio da soddisfare corre un tempo in cui l'animo vuoto di desideri imputridisce nella noia di vivere. Più di tutti da compiangere sono coloro a cui circostanze di nascita o di fortuna permettono di soddisfare il desiderio appena esso nasce nell'animo. Costoro non hanno nemmeno la passeggera distrazione della conquista dell'oggetto capace di soddisfare il loro desiderio: nulla e nessuno può salvarli dalla noia e dalla disperazione. Invano essi cercano sferzare in sè il desiderio morente o languente, invano cercano di complicarlo e raffinarlo. La coppa del piacere non è tanto profonda che non si esaurisca in pochi sorsi. E la

giornata è così lunga! Nessun uomo raccoglie dalla vita così poca gioia quanto gli uomini del piacere. Ed è perciò che essi portano nella vita un viso insoddisfatto e stanco e un'anima cenere e rovina.

E) Considerazioni ulteriori.

L'autocritica vitale. — Ma, di solito, la vita incalzando, l'individuo destatosi alla riflessione e alla volontà cerca di porre ordine nei suoi desideri. Egli allora non si abbandona all'impeto dei desideri come vengono, ma alcuni predilige, altri sacrifica, li seria in ordine gerarchico, li coordina e subordina fra loro. D'ordinario, in ciascun uomo la natura inclina a comporre in un certo sistema — sempre però approssimativo e fluttuante — i desideri e le inclinazioni. D'ordinario, ogni uomo ha in sè gli elementi di un sistema vitale, che la volontà, la riflessione e l'esperienza rendono attuale e reale. Nella vegetazione confusa e contradditoria dei desideri nell'individuo non è sempre facile scoprire qual'è il sistema ottimo, l'ottima gerarchia di desideri che, realizzata, gli darebbe il massimo di soddisfazione

e di contentezza. Trovarsi, scoprirsi non è sempre facile. Ci si può sbagliare e non trovarsi mai, sbagliare e poi correggersi, o trovarsi e poi perdersi. Il segno infallibile di aver trovato ciò cui fondamentalmente incliniamo, di essere divenuti ciò che già eravamo, è la gioia che la nostra vita presa come tutto ci dà. Ci si trova agendo e osservando se il sistema delle nostre azioni genera in noi armonia o disarmonia, contentezza o scontentezza. Quando il sistema delle azioni che noi mettiamo in essere ci lascia scontenti e insoddisfatti, è il segno infallibile che la nostra vita è mancata, che le nostre inclinazioni fondamentali non sono soddisfatte. Sulla base della contentezza o scontentezza che dall'azione o dal sistema di azioni si genera l'individuo può assurgere a una critica vitale di sè stesso, critica che è veramente tale quando non rimane puramente teorica ma si traduce in effettuale correzione della sua vita. Così l'io vero e profondo condanna e corregge l'io superficiale e falso.

Il migliore stato delle relazioni umane è quello in cui a ciascun essere è concesso al massimo grado di potersi cercare e trovare, quello in cui ognuno ha la possibilità di andare

alla ricerca di sè, magari col rischio di non trovarsi mai. Meglio un po' di disordine e di caos che un ordine imposto a forza sotto cui gli esseri impediti di cercarsi e trovarsi imputridiscono nella noia e nell'amarezza della vita non vissuta. Se scarso è il valore di tanti la cui vita è esteriormente conforme alla morale del tempo e del luogo in cui vivono, gli è che essi rispettano e seguono quella morale non perchè ne siano profondamente persuasi, ma perchè seguirla è la via del minor rischio, della minor fatica, del minor ostacolo, assicura la vita più comoda e riposata. Al disotto dell'esteriore moralità di coloro v'è solo pigrizia e fiacchezza, assenza di energia e paura del mondo. Ecco perchè da quella esteriore moralità essi non raccolgono che poca e squallida gioia.

Essere ed avere. — È inutile, e del resto sarebbe impossibile, enumerare a una a una tutte le infinite sintesi vitali che sul piano del desiderio l'uomo può creare per risolvere il problema del suo rapporto col mondo. Esse variano secondo i tempi, i luoghi, gl'individui: se ne creano e se ne creeranno sempre delle

nuove. Si possono dalla loro infinita varietà estrarre dei tipi generali di condotta e concludere in generale per ciascuno di essi alla quantità di gioia e di dolore che esso frutta all'individuo. A noi basta enunciare il principio universale seguente.

Più ci si mette verso il mondo in atteggiamento di passività, aspettando la gioia dall'oggetto che è fuori di noi, più la gioia, pel fatto stesso ch'è riposta in ciò ch'è fuori di noi, tende a sfuggirci e a deluderci. Più ci si mette verso il mondo in atteggiamento di attività, più la gioia tende a fluire dall'attività stessa che la persegue e più è sicura. Perciò l'uomo che avendo una volta conquistato l'oggetto del suo desiderio disarma la sua attività di fronte ad esso, credendo ormai di essere padrone della fonte della sua gioia, per questo stesso fatto tende a porre fuori di sè la sorgente della sua soddisfazione, tende a farsi passivo di fronte alla cosa che ha. Divenuta esterna all'io, per ciò stesso la cosa si fa incerta e malsicura. La cosa che si ha è esterna a chi l'ha pel fatto stesso che l'ha. Appunto per questo, la cosa avuta non è mai in pieno assoluto definitivo possesso di chi l'ha. Appunto per questo, di

ciò che si ha non si può essere mai del tutto sicuri. Avere è sempre, molto o poco, essere preoccupati e ansiosi per ciò che si ha, è sempre in certo modo non avere del tutto ciò che si ha. Più siamo inerti verso le cose che abbiamo, più in esse vediamo solo cose morte e immobili, e più esse ci hanno e ci divorano.

L'avaro che del suo danaro non fa nulla, che di fronte al danaro è in stato di passività, ne è schiavo infinitamente più di chi del danaro si serve attivamente, lo fa circolare, lo impiega. A ragione è stato osservato che *più si ha* (nel senso di trattare come cosa immobile e fissa ciò che si ha) *e più si è avuti; più si ha e meno si è* (presa la parola *essere* nel senso di essere qualcuno, una persona, un centro d'iniziativa). Alla magia delle cose l'uomo non sfugge che tenendosi verso di esse in stato di perpetua attività, alacrità e creatività, tanto più che la magia delle cose non nasce che dall'abdicazione dell'uomo di fronte ad esse, dal suo rinunciare a mantenersi di fronte ad esse in stato di creatività e di attività perpetue.

La povertà. — Di qui il valore della *povertà*. Esser povero, se è voler esser povero,

è sottrarsi alla magìa delle cose, è ricuperare di fronte ad esse la propria libertà. Tanto è dolorosa la povertà quando è sofferta come privazione di ciò che si desidera e non si ha, quando è passività, tanto è cosa luminosa e lieta quando è attiva, libera e gioiosa rinuncia a ciò che si ha e ricupero della propria libertà di fronte alle cose. Libertà che si può mantenere — benchè sia assai difficile — anche nel pieno possesso delle cose, anche in mezzo alle ricchezze.

La guerra e il nemico. — Il desiderio appuntandosi all'*altro* che gli manca per soddisfarsi genera verso il mondo di cui l'*altro* fa parte un atteggiamento di conquista e di appropriazione. Ma poichè verso un medesimo *altro* possono appuntarsi più desideri, dei quali non tutti possono essere soddisfatti, (anche se tutti potessero essere soddisfatti il desiderio può volere esclusi dal godimento dell'*altro* i desideri concorrenti), così è implicita nel desiderio la possibilità che esso entri in conflitto con altri desideri pel possesso di un medesimo *altro*. Conflitto che può assumere forme infinite e arrivare fino a tentare la di-

struzione fisica del vivente che o già possegga o cerchi appropriarsi in tutto o in parte l'*altro* che un altro vivente desidera: in tal caso, il vivente concorrente nel godimento dell'*altro* si chiama *nemico*. Sul piano del desiderio la *guerra* — intesa come attività diretta a distruggere fisicamente il concorrente — è una possibilità sempre presente. Non senza perchè il senso comune vede nella sintesi vitale più alta sul piano del desiderio, l'eroismo, un atteggiamento essenzialmente guerriero. Eroe — abbiamo visto — è l'uomo che vuole non in quanto singolo ma in quanto corpo sociale. Il suo nemico perciò non è il nemico di lui come singolo, ma di lui come corpo sociale. Nel nemico egli non vede il singolo ma solo, impersonalmente, una forza antitetica al corpo sociale con cui si è identificato. Inflessibile e implacabile col nemico finchè questi minaccia e offende, appena esso cessa di essere pericoloso (o perchè menomato o perchè vinto o perchè ha cessato, per una ragione o per un'altra, di offendere) subito l'Eroe torna a vedere in lui il singolo contro il quale come singolo egli stesso non ha sentimenti negativi, nel quale può riconoscere il portatore di un valore mo-

rale, verso il quale può aprire il cuore a un sentimento più o meno intenso di amore (nella forma di pietà, simpatia e simili, di cui appresso parleremo).

Ma resta fermo che, come punta terminale del desiderio, l'eroismo partecipa delle note essenziali di questo: di essere affermazione della vita — di essere tensione all'*altro*, sforzo per farlo rientrare nel suo circuito vitale, rielaborazione del mondo in vista di tale mèta — di essere pronto alla lotta contro chiunque gli contenda l'*altro* necessario alla sua pienezza di vita. Sul piano dell'energia la vita è sempre militante e, ove occorra, combattente. Il piano dell'energia è il piano della guerra possibile o reale.

III.

CRITICA DELL'UTILITARISMO

Critica dell'utilitarismo. — Il criterio ultimo e definitivo per giudicare del valore di una condotta è il *quantum* di gioia, di soddisfazione, di sufficienza interiore che da essa viene all'agente e non ce ne può essere altro. L'Utilitarismo ha compreso questa verità fondamentale, e ciò torna a sua lode. Nondimeno, chi da ciò arguisse che in ultima analisi la teoria della condotta su esposta è utilitaristica e eudemonistica, che essa aderisce al principio stesso dell'Utilitarismo e dell'Eudemonismo, commetterebbe un errore radicale, e darebbe prova di non aver capito assolutamente nulla dello spirito della teoria che abbiamo abbozzato.

La tesi utilitaria, eudemonistica, se non si risolve in una vuota tautologia, consiste in sostanza nell'affermare che l'uomo agisce sempre ed esclusivamente in vista del piacere —

che l'ultimo e l'unico fine della condotta umana è il piacere — che quando la condotta umana sembra proporsi qualche altro fine che il piacere, quest'altro fine non è che un mezzo al conseguimento di quell'unico ed ultimo fine.

Certo, non è dubbio che agendo l'uomo cerca sempre la sua completezza e sufficienza. Agire è nient'altro che completarsi e darsi sufficienza. Ma è con ciò stesso detto che questa completezza e sufficienza l'uomo la cerchi esclusivamente nel piacere, che il piacere sia l'unico oggetto del suo desiderio, l'unico fine della sua azione? Asserendo questo, l'utilitarista afferma implicitamente che ogni attività umana è finalistica, dominata cioè dalla rappresentazione di un fine da conseguire.

Ma, come vedemmo e vedremo, l'attività finalistica non è che una determinazione e una specificazione dell'attività in generale. Perseguire un fine è una determinata forma di attività, la quale presuppone un'attività non finalistica che l'antecede, l'avvolge, la sostiene e sottende. Il concetto di attività, dunque, non si esaurisce in quello dell'attività finalistica.

L'utilitarista può rispondere: si conceda pur questo; resta sempre che ogni e qualunque

attività — se lo ponga o non se lo ponga consciamente come fine — mira al piacere e che è il piacere il motore che la pone in movimento. Ma, innanzi tutto, perchè il piacere sia provato come piacere ci vuole un desiderio che lo preceda: quindi non è il piacere che eccita il desiderio; è il desiderio che, soddisfatto, fiorisce nel piacere. Perciò il rapporto assolutamente primigenio e fondamentale non è già: piacere-desiderio; ma, al contrario, desiderio- piacere. Svegliatosi alla riflessione, l'uomo può, certo, capovolgere questo rapporto e desiderare un piacere appunto e solo perchè piacere, porre il piacere innanzi al desiderio come fine da conseguire, col che, per ciò stesso, il desiderio si eleva dal piano della pura spontaneità naturale a quello dell'attività finalistica e si tinge della consapevolezza del fine che gli è assegnato. Ma ciò presuppone un rapporto primario e fondamentale: desiderio-piacere. Quando questo rapporto è rovesciato, quando il piacere — già sperimentato come piacere — è posto dinanzi al desiderio come fine, esso diventa *un* fine fra i tanti che possono calamitare l'attività. Insomma: altro è agire e dall'azione riuscita

raccogliere piacere, altro agire *per* raccogliere piacere, ch'è una specialissima e determinatissima forma d'azione.

Ma se non si agisce sempre in vista del piacere, *perchè* si agisce? domanda l'Utilitarismo. Ma il suo torto è appunto di domandare perchè si agisce, come se si agisse sempre in vista di un perchè, mirando a un fine consciamente posto come tale, come se l'azione fosse sempre diretta a conseguire un fine chiaramente individuato come fine, e come se questo fine non potesse essere altro che il piacere che si sa che si raccoglierà dall'azione. Si agisce per completarsi, rendersi sufficienti, appagarsi. Anzi, non è nemmeno esatto dire così: poichè agire è sempre appagarsi, ma non sempre, bensì solo negli stadi più raffinati e coscienti dell'azione, a questa è inerente la coscienza che essa mira all'appagamento e che da essa l'appagamento fiorirà.

Agire per il piacere che si raccoglierà dall'agire è agire per gustare uno stato psichico che solo l'agente può sperimentare, per un fine che si esaurisce in un evento psichico tutto e solo interno all'agente, per un fine che interessa solo lui come sensibilità così e così deter-

minata. L'Utilitarismo sbocca perciò fatalmente nell'egoismo. E questo spiega il perchè dell'invincibile resistenza che esso trova sempre nella coscienza comune non guasta da sofismi. Questa sente bene che sulla base del piacere l'edificazione della contentezza e soddisfazione interiori non riesce. L'uomo del piacere è sempre scontento e irrequieto, perchè il piacere, essendo uno scopo particolare e, in quanto puro piacere, una semplice affezione dell'individuo naturale, niente quindi di universale e ideale, non può unificare potentemente l'animo. Il piacere è sempre *un* piacere, e conseguitolo, soddisfatta la brama, il desiderio singolo e particolare che portava ad esso, gli altri desideri insorgono chiedendo anch'essi soddisfazione, la *loro* soddisfazione, che non ha nulla a che fare con quella di quel tale desiderio già soddisfatto. Perciò l'uomo del piacere oscilla sempre irrequieto tra la noia e l'agitazione, tra il vuoto che lascia il piacere conseguito e che, una volta gustato, è dileguato senza traccia, e il tormento del nuovo piacere da conseguire, nè mai realizza in sè calma, contentezza, soddisfazione, autosufficienza.

Ci sono soddisfazioni e contentezze che non si possono provare se non quando, agendo, l'agente è del tutto dimentico del suo piacere particolare d'individuo. E sono le soddisfazioni del dovere compiuto, del costume osservato, della causa servita, dell'ideale realizzato. Agendo su quel piano, l'agente, certo, prova appagamento. Ma lo prova appunto in quanto agisce obliandosi totalmente come individuo singolo e particolare. L'appagamento che l'agente di quelle azioni universali prova — e che si chiama soddisfazione, autosufficienza, gioia, calma, pace — non ha nulla a che fare col piacere che è l'appagamento che dalla sua azione raccoglie chi agisce solo per appagarsi come individuo. Chiamando piacere e l'una e l'altra specie di appagamento, e dando alla parola piacere il senso di appagamento dell'individuo, l'Utilitarismo giuoca colle parole. Chi agisce per il suo appagamento d'individuo raccoglie dalla sua azione — *se riuscita* — un piacere che non ha nulla a che fare con l'appagamento che dalla sua azione, *riuscita o no* — e qui è la differenza capitale — raccoglie chi, agendo, non ha pensato affatto al suo piacere o dolore d'individuo, ma ha agito perchè

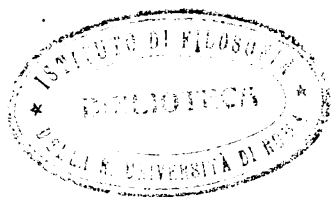
l'azione era da farsi, e non ne poteva fare un'altra. Sul piano dell'attività universalizzata (costume, dovere, ideale eroico) l'agente ha coscienza di agire così perchè non può non agire così, perchè deve agire così, non perchè dall'azione si ripromette piacere, e solo la coscienza di avere agito così perchè non era possibile moralmente agire altrimenti dà all'individuo appagamento.

Perciò mentre, per chi agisce per il piacere, il piacere è il fine essenziale della sua azione, per chi agisce da universale l'appagamento, la soddisfazione (non il piacere, perchè il piacere è l'appagamento dell'individuo in quanto puro individuo) appare come qualcosa d'imprevisto, di supererogatorio, come un dipiù, una grazia, un dono, che si genera nell'animo, non si sa nè come nè perchè. Il primo agisce per il piacere. Il secondo gode il piacere (meglio: l'appagamento) che misteriosamente si genera in lui appunto perchè ha agito per tutt'altra ragione che per appagare sè come puro individuo: chi prova quell'appagamento è, certo, l'individuo, come speciale sensibilità così e così determinata, ma lo prova appunto perchè non ha agito come puro individuo, in

vista di arricchire la sua sensibilità di una emozione gradevole di più.

Appunto perchè nel fondo è condannato a non poter varcare i limiti dell'egoismo, l'Utilitarismo non può riuscire che a prezzo di sofismi e d'arzigogoli a spiegare perchè l'uomo giunga fino a voler soffrire e morire per qualche cosa che lo trascende come puro individuo, per gli altri. Perchè l'Eroe muore? Per la felicità degli altri che è condizione e premessa della sua? Ma che gl'importa della felicità degli altri quando egli sarà morto? E perchè agisce se egli sa che la sua azione lo esporrà inevitabilmente a morire? Chi pone a fine essenziale dell'azione l'emozione piacevole che chi la fa si ripromette di conseguire s'interdice di spiegare l'atto eroico, la dedizione totale dell'individuo. Ciò è tanto vero che l'Utilitarismo non può spiegare l'eroismo se non come illusione o allucinazione dovuta allo spostarsi e al fissarsi della coscienza dell'agente dal fine al mezzo. L'esempio cui ricorre è quello dell'avaro che in un primo tempo ama il danaro per amore del piacere che può comprare, e in un secondo tempo finisce per amarlo per sè stesso, senza pensare più al piacere

di cui esso può essere fonte: così l'uomo che agisce per il piacere altrui in un primo tempo lo fa in vista del proprio, e poi si dimentica del piacere proprio e finisce per agire solo in vista dell'altrui piacere, fino a sacrificarsi e morire per esso. Il guaio è che l'Utilitarismo si dimentica di spiegare perchè l'avaro è oggetto di ridicolo, e l'Eroe, invece, è oggetto di ammirazione: e pure, secondo lui, il processo psicologico nell'uno e nell'altro è perfettamente lo stesso! Si scorda di spiegare perchè noi lodiamo l'avaro se, riflettendo sul processo psicologico con cui si è generata in lui l'avarizia, si guarisce dal suo attaccamento cieco al danaro, torna a considerarlo come un semplice mezzo, e cioè lo spende, mentre non lodiamo affatto l'Eroe se, riflettendo sull'illusione che (secondo l'Utilitarismo) ha dato causa al suo eroismo, rinuncia all'azione eroica che gli costerebbe la vita e si restringe a curare i suoi interessi d'individuo singolare e particolare.

Certo, dalla virtù viene non solo appagamento all'agente ma anche utilità alla società. Riflettendo su questo, acquistando coscienza di questo, questa conoscenza può contribuire a rimuovere impulsi avversi all'atto virtuoso. Ma più di tanto quella conoscenza non può fare.

IV.

IL PIANO DEL DISTACCO

A) Il Distacco.

Psicogenesi dell'ascetismo. — La più alta sintesi vitale possibile sul piano del Desiderio è l'Eroismo. E abbiamo visto che nemmeno esso assicura definitiva e assoluta gioia. Ciò spiega come in diretto riferimento, ma per ciò stesso in diretta opposizione al piano del Desiderio e della Volontà, si generi uno stile di vita, si affermi un tipo d'uomo del tutto nuovo e originale e incomparabile con quelli realizzati sul piano del Desiderio e della Volontà: lo stile di vita e il tipo d'uomo ascetico.

A mano a mano che l'esperienza della vita si è estesa e approfondita e che la riflessione l'ha investita e penetrata di sè, l'uomo si è andato accorgendo che perfetta e compiuta felicità sul piano del Desiderio e della Volontà non è possibile. Su quel piano la dipendenza

dall'*altro* è ineliminabile, e con esso la remissione della propria felicità a qualcosa che è fuori dall'uomo, al mondo, dunque, alla fortuna, al caso: perciò, anche raggiunta la felicità, questa è per essenza fuggitiva e precaria, instabile e minacciata. Riflettendo sull'atto del volere, l'uomo non ha tardato ad accorgersi che nel volere egli possiede l'arma per superare l'immediatezza puntuale del desiderio, dominarlo o sradicarlo, sì da sostituire alla gioia dell'immediato desiderio soddisfatto la gioia più alta e intensa del volere trionfante. Si spiega così che a un certo punto della sua storia l'uomo abbia pensato di poter raggiungere la piena perfetta assoluta autosufficienza attraverso la totale affrancazione da ogni dipendenza dall'*altro* ottenuta attraverso la radicale soppressione, lo sradicamento definitivo di ogni desiderio vitale. Sorge allora un nuovo tipo di uomo, un nuovo stile di vita: quello dell'Asceta.

B) L'Ascetismo.

Lo stile di vita ascetico. — L'asceta perfetto e compiuto, è l'uomo che, al limite, ha soppresso in sè ogni desiderio e con esso ogni

dipendenza dall'*altro*, da qualunque *altro*: è l'uomo in cui la vita si è detersa di ogni senso di deficienza e per ciò stesso di ogni dipendenza dall'*altro*, si è resa assolutamente sufficiente a sè stessa. Al limite, l'asceta è l'uomo che vive senza desiderare assolutamente nulla, senza nemmeno desiderare di vivere. La felicità è riposta qui non nel congiungersi all'*altro* che manca, ma nel sentirsi vivere senza bisogno alcuno di *altro*, in piena e perfetta sufficienza a sè medesimo. È l'India che, per la prima volta nella storia, almeno per quanto ci consta, ha inventato questo tipo di vita all'incirca intorno all'ottavo secolo a. C. spingendo al limite ultimo il processo con cui il volere domina e sradica i desideri. Il Buddismo primitivo gli ha dato la più perfetta e completa formulazione. E bisogna riconoscere nell'Ascetismo non solo un'autentica invenzione vitale, ma uno dei grandi e originali stili di vita e tipi di uomo, una delle grandi direzioni della condotta.

La gioia del distacco. — È certo innegabile che il sentir venir meno a uno a uno i legami del desiderio che avvincono l'uomo all'*altro* e lo pongono nella dipendenza dell'*altro* debba

costituire per l'uomo la liberazione dal senso di deficienza che è in ogni bisogno e passione, e che il sentir crescere in sè la propria sufficienza, la propria indipendenza dal mondo debba dare all'uomo un senso crescente di forza e di pienezza interiori. Rompere i legami del desiderio, sradicare le male erbe delle passioni è — per quanto puramente negativa — pur sempre attività. E come da ogni attività, così anche da essa fiorisce gioia: gioia della volontà di sentirsi più forte del desiderio, gioia dello spirito di sentirsi più forte della carne, gioia dell'io di sentirsi più forte della natura. Questa gioia non va senza l'esperienza del tormento che si genera dal desiderio sradicato, e poichè, come vedremo, non si riesce mai del tutto a sradicare il desiderio, così l'esperienza del tormento è ineliminabile dallo stato d'animo ascetico. Nasce così l'illusoria credenza, da cui può generarsi anche una condotta relativa, che l'ascetismo sia il culto del dolore solo perchè dolore, che esso reputi bene il soffrire solo perchè tale. È invece nella retta logica della visuale ascetica che il dolore sia voluto solo perchè legato all'atto dello sradicare il desiderio, solo come mezzo per raggiungere la pace

dell'estinzione del desiderio in cui è per essa il solo e vero bene. Ma è nella logica dell'ascetismo che la volontà operi non come potenza che ponga fini positivi da raggiungere, ma solo come potenza di sradicamento dei desideri, solo in quanto generatrice di distacco, solo in quanto *nolontà*, sì che al limite, svanito ogni desiderio, essa si stacchi e cada come strumento ormai inutile e senza scopo, facendo posto a un senso della vita in cui desiderio e volontà sono aboliti e scomparsi.

Il nudo vivere come gioia assoluta — Al fondo della visuale ascetica sta — inespressa e informulata ma ineliminabile — l'intuizione che il vivere in quanto puro e nudo vivere è per sè stesso felicità e gioia, che il dolore gli viene dalla mancanza dell'*altro* a cui tende, che solo la brama dell'*altro*, suscitando nel vivente il senso della mancanza dell'*altro*, lo costituisce deficiente e quindi dolorante. Al fondo della visuale ascetica c'è l'intuizione che non si desidera qualcosa perchè manca, ma che essa manca perchè la si desidera, e che basta non desiderarla perchè essa non manchi più, sicchè, al limite, basta non

desiderar nulla perchè nulla manchi e la perfetta autosufficienza vitale sia toccata. Il fantasma dell'*altro* che manca essendo creato dalla brama che lo appetisce, la soppressione di ogni brama è quindi soppressione di ogni *altro*, di ogni cosa, di ogni reale, di ogni mondo, è il ritiro dell'io nelle profondità inaccesse e misteriose del suo essere, dov'esso è vita pura, nudo sentimento di sè, senza riferimento di sorta ad *altro*, interno o esterno che sia, quindi nudo senso di un sè che non è questo o quell'io particolare (perchè l'io particolare presuppone la distinzione da un tu, quindi il riferimento a un tu, cioè a un *altro*), ma è io generale universale astratto indeterminato: senso puro e nudo della vita in universale. Quando l'ascetismo si combina con visuali religiose, questo nudo senso di sè, questa vita nuda pura indeterminata si chiama Brama, Atman, Dio, secondo le religioni. Nel Buddismo, in cui la visuale ascetica della vita si è affermata in tutta la sua pienezza e in piena libertà da visuali religiose, la vita pura nuda indeterminata è chiamata Nirvana.

E IRRELATIVITÀ ASSOLUTA. — La meta ideale di ogni rigoroso e coerente asceti-

smo è realizzare una vita che sia nuda e pura vita senza desiderio e volontà di vivere, una vita che nulla abbia fuori di sè perchè tutto possiede nel suo atto vitale: vita pura assoluta autosufficiente, in cui con la caduta dell'*altro*, di ogni *altro*, cade anche l'io correlativo all'*altro*, e non sopravvive più che un io irrelativo, un nudo sentirsi vivere senza più scissione di io e di *altro*, di io e di tu, senza rapporto e riferimento di sorta a niente che sia fuori di quel nudo sentirsi: vita, dunque, assolutamente aldilà della coscienza, incoscienza pura, di cui sul piano della coscienza è impossibile farsi un'idea. E infatti le determinazioni con cui il Buddismo cerca descrivere la vita del perfetto asceta sono tutte e solo negative, sono pace calma serenità quiete. Ma queste stesse determinazioni in tanto sono pensabili in quanto implicano il venir meno del momento negativo del desiderio, e perciò stesso lo presuppongono. La pace la calma la serenità del compiuto asceta suppongono il ricordo del desiderio e delle sue agitazioni, e senza quel ricordo sono inconcepibili. Quando ogni traccia e ogni ricordo del desiderio, di ogni desiderio sono spenti — cosa che pel Bud-

dismo stesso non può accadere che dopo la morte del corpo — la vita che in ipotesi si realizza è per noi uomini del tutto inconcepibile: lo ha riconosciuto lo stesso Buddismo rimandandone l'esperienza all'aldilà, cioè dichiarandone impossibile l'esperienza su questa terra.

Limiti dell'ascetismo. — La totale soppressione di ogni desiderio è un limite ideale cui ci si può indefinitamente avvicinare, ma che non si può mai raggiungere. La volontà ha un bell'essere potente e inesorabile e sradicare come male erbe da un campo a uno a uno tutti i desideri dell'animo, ha un bell'estendere la sua azione anche sui desideri corporei e fisiologici e sempre più subordinarli: essa non arriverà mai del tutto ad abolire senza traccia i desideri più elementari (del bere, del cibo, del sonno, ecc.) sotto pena di sradicare e sopprimere la vita stessa. Lo ha riconosciuto lo stesso Budda quando ha sentenziato che il vero Nirvana — lo stato cioè di compiuta liberazione da ogni desiderio — è possibile solo dopo che con la morte del corpo si discioglie del tutto quel fascio di desideri cri-

stallizzati e fissati che secondo Budda formano il corpo stesso: fino a che c'è corpo, c'è desiderio, e l'assoluta e perfetta autosufficienza del vivere senza desiderare è impossibile. In secondo luogo, alla totale soppressione di ogni desiderio non ci si può avvicinare che grazie ad uno sforzo tenace persistente inflessibile di volontà: bisogna volere non desiderare più. Ma il volere stesso non è, lo abbiamo visto, che un desiderio quintessenziato e filtrato. Budda ha bensì raccomandato di non desiderare nemmeno il Nirvana, perchè se no non lo si ottiene: ma per mirare ad esso bisogna pur volere toccarlo, e il volere in fondo cos'è se non una potenza del desiderio? Nemmeno l'ascetismo, quindi, può dare perfetta, compiuta, definitiva e assoluta gioia.

L'ASCETISMO COME DISTACCO DA ALTRI. — L'ascetismo si combina di solito con potenze psichiche di altro piano: la giustizia, la pietà, l'amore, ecc. Ma nella logica della visuale ascetica è insito che giustizia, pietà, amore, ecc., siano praticati dall'asceta solo in quanto mezzi per sradicare l'attaccamento all'io trasportando in altri il centro della propria vita: per

essa, essere attaccati ad altri è utile solo in quanto stacca da sè ed è una propedeutica a non essere attaccati a niente. Ma, al limite, l'ascetismo perfetto e compiuto è sradicamento da ogni attaccamento non solo a sè ma anche ad altri, è soppressione totale di ogni pietà e amore non meno che di ogni desiderio.

V.

IL PIANO DELL'AMORE

A) L'Amore.

L'Amore. — Gli atteggiamenti dell'uomo di fronte alla vita finora studiati son quelli del Desiderio e della Volontà e del Distacco. Ma essi non sono i soli possibili. Un altro è possibile, assolutamente diverso da quelli del Desiderio e del Distacco, da essi indeducibile e ad essi irreducibile: l'Amore. La possibilità di questo nuovo atteggiamento è dimostrata dalla realtà di esso. Se è, vuol dire che era possibile.

L'amore non è fusione dell'amante con l'amato, nè oblio dell'amante nell'amato, come troppo comunemente si dice. L'amante sente l'*altro* come altro da sè, lo proietta lontano come altro da sè, per ciò stesso distingue sè dall'*altro*, ma nell' *altro* posto come *altro* colloca il centro della sua vita stessa. L'*altro* è abolito, ma solo come opposto, come contrario, come ostacolo, come nemico. Nella sua nuda qualità di *altro* è non solo rispettato, ma

confermato e affermato. L'*altro* così cessa di essere un limite per l'io, e per ciò stesso nei suoi riguardi l'io cessa di essere affetto da un sentimento di deficienza e di passività. Perciò dall'atto di amare fiorisce sempre gioia; perciò all'atto di amare è sempre connaturata letizia.

L'Amore è gioia. — L'essere amato può morire soffrire mancare, e così una fonte di dolori si apre per l'amante. Ma il puro atto di amare in quanto tale è sempre e immutabilmente fonte di gioia. Nessun amante per non soffrire dei dolori o dell'assenza o della perdita della creatura amata accetterebbe di non amarla più: prova decisiva che l'atto di amare in quanto tale dà gioia. Amare è essenzialmente sentirsi nell'essere amato, sentire *lui* come centro della *nostra* propria vita, e poichè, una volta che l'*altro* è oggetto di amore in quanto *altro*, il centro della nostra vita è trovato una volta per sempre e tutto in una volta, amare è essenzialmente riposo, tranquillità, pace, tutto avere e più nulla desiderare per sè, è vita (nei riguardi dell'*altro*) non più affetta da deficienza, quindi da dolore.

Amore e Desiderio. — Perciò, preso allo stato puro, l'amore non ha nulla a che fare con il desiderio, con cui spesso lo si confonde. Il desiderio pone l'*altro* come altro dall'io, come limite dell'io, come fonte di passività per l'io, e mira ad abolire questa passività col ridurre l'*altro* in soggezione dell'io — l'amore abolisce la possibilità stessa del contrasto tra io e *altro* ponendo nell'*altro* il centro dell'io. Amare è posare tranquilli nell'oggetto amato — desiderare è muoversi dalla deficienza alla sufficienza attraverso l'assoggettamento dell'*altro* all'io. L'amore fa cadere con il contrasto dell'io e dell'*altro* la possibilità stessa di sentirsi deficiente e manchevole nei riguardi dell'*altro* — desiderare, invece, è proprio sentirsi manchevoli e deficienti, la brama è la radice del sentimento di deficienza. Nuova prova che l'amore è una potenza psichica di altra natura dal desiderio. Amore e desiderio possono coesistere e in una certa misura anche combinarsi fra loro, ma sono forze di natura differente, dall'una all'altra delle quali non v'è passaggio nè dialettico nè di altra sorta. Sul piano di ognuna di esse nulla fa nè conoscere nè presagire l'altra forza. Impossibile ridurre l'amore

al desiderio o viceversa. Impossibile dedurre l'uno dall'altro. E le gioie che da essi si generano sono di qualità e natura del tutto diverse, benchè entrambe positive. La coesistenza nello stesso essere di queste potenze così radicalmente eterogenee è una nuova prova della caoticità e asistematicità fondamentali dell'essere umano.

Certo, l'amore comporta anche desiderio di sempre maggior gioia per l'essere amato, e non solo desiderio, ma operosa attuazione di questo, cioè volontà. Ma in quanto amore non è desiderio di nulla. Io desidero bene e gioia per l'amato e mi sforzo con ogni potere di procurargliela, ma l'atto con cui io lo costituisco amato da me non è desiderio e tensione. Io desidero la gioia dell'amato, e la sua gioia in quanto e perchè *sua* è la *mia* gioia, ma quel desiderio non è desiderio di qualcosa che manchi a me, è desiderio di qualcosa che manca all'amato e che io desidero per lui perchè lo amo, e perciò mentre il desiderare per me non va senza sentimento di deficienza e cioè dolore, desiderare per l'*altro* che io amo è un desiderare che, se anche in sè stesso ha del dolore, è tutto avvolto dalla gioia del-

l'amore e perciò disintossicato dal sentimento di dolore che il puro e nudo desiderio in quanto tale porta con sè. Perciò se quel desiderio di bene e di gioia per l'amato fallisce la sua realizzazione, l'amante, certo, soffre del suo insuccesso, ma il suo dolore è avvolto dall'amore che egli ha per l'*altro* e svelenito dalla gioia connaturata all'atto di amare. Ed è questo che sempre e in ogni caso lo salva dalla disperazione, alla quale così spesso va incontro il puro e nudo desiderio che fallisce la meta.

L'AMORE È RIPOSO. — Chi ama desidera aumentare la vita il valore la gioia dell'amato, desidera che l'amato sia il più possibile ricco di valore e di gioia, ma non desidera nè può desiderare che divenga essenzialmente altro da quello che è. Gli è che l'amore come amore è posare nell'*altro* appunto perchè è l'*altro*. Ora, se un *altro* è amato perchè è l'*altro* che è, siccome il suo essere quell'*altro* che è non è una qualità che può crescere e diminuire, se lo si ama, lo si ama come l'*altro* che è, si posa in lui, e non c'è altro da chiedergli. Perciò l'amore porta con sè essenzialmente riposo,

pace, quindi sufficienza e gioia. Si ama l'*altro* perchè è come è: che l'*altro* sia quello che è, è qualcosa che si ama o non si ama, e se si ama, si ama tutto d'un tratto e tutto in una volta, e perciò se l'amore si desta, esso è perfetto tutto d'un colpo, non ha nulla più da raggiungere, ha tutto quel che gli occorre, posa tranquillo, felice. Perciò l'amore è tutto e solo nel presente, non è tensione al futuro perchè nulla gli manca, e per questo è gioia e felicità. Anche per ciò l'amore è radicalmente distinto dal desiderio e dalla volontà, ai quali è essenziale orientarsi più o meno consciamente verso il futuro, che, anzi, sono essi stessi il futuro in atto.

Amore e azione. — Appunto perchè desiderio e volontà si orientano verso il futuro, è essenziale ad essi esplodere in atti di conquista dell'*altro* che li soddisfa, mentre all'amore in quanto nudo e puro amore bruciante tutto nel presente non è necessario scendere nell'azione. Il desiderio e la volontà spirano, in quanto tali, nella meta raggiunta: l'amante può desiderare anch'esso di raggiungere una meta di bene per l'oggetto amato, ma, raggiunta che

sia, l'amore non muore, sopravvive come amore. Per questo l'amore è indipendente dal successo e non ha da fare i conti col mondo esterno, come il desiderio e la volontà.

Amore e sesso. — Quando si parla di amore si pensa di solito all'amore fra persone di sesso diverso. Ma qui bisogna accuratamente distinguere. Per ciò che è il puro trasporto sessuale, la relazione che questo crea fra persone di sesso diverso è relazione di desiderio: chi ama sessualmente l'*altro,* ne ha bisogno per il suo proprio godimento sessuale, che non gli può essere dato che da quella persona così e così determinata. Qui siamo nel dominio del desiderio. Ma l'*altro* di sesso diverso può anche essere fatto oggetto di amore nel senso sopra definito, può anche essere amato per sè e non per me. L'amore nel senso stretto della parola può fino a un certo segno combinarsi col desiderio sessuale: l'*altro* può essere da me desiderato per il mio piacere e nello stesso tempo, in certi attimi almeno, posso sentire in lui il centro della mia vita. Le due potenze psichiche possono combinarsi fra loro in modi innumerevoli, con innumerevoli sfumature, e

definirle a una a una è impossibile. Ma si tenga fermo che il desiderio sessuale in quanto tale è desiderio e non amore; che l'amore nella sua scaturigine prima non è desiderio nè sessuale nè altro, è essenzialmente purezza e innocenza; che anche un essere di sesso diverso può essere oggetto di amore e non di desiderio, in modo che questo, se non proprio assente, almeno sia ricacciato nello sfondo dell'anima e non ne occupi il centro.

B) La Santità.

L'umiltà. — L'amore può divenire, e a un certo punto della storia è diventato di fatto, forza dominante dell'animo, centro e asse della vita spirituale, generatore di un atteggiamento dello spirito verso il mondo e la vita in universale. Esso allora abolisce il contrasto fra io e *altro* non nei confronti di questo o quell'essere particolare, ma nei confronti di tutti gli esseri in generale. Allora l'amore è generatore di umiltà. L'umiltà è una delle facce dell'amore. È l'amore stesso in quanto abolisce ogni possibilità per l'io di porsi come centro. Poichè è generata dall'amore, l'umiltà non dà dolore,

non genera senso di mancamento e di deficienza. Essa anzi è dolcezza, soavità e gioia perchè è il morire di ciò da cui deriva ogni senso di deficienza: la brama, il desiderio. L'umiltà non è sentirsi piccolo e meschino, è non sentirsi, non avvertirsi, non porsi, ignorarsi come centro. L'umiltà, quando è vera umiltà, è senso di libertà da tutte le catene del desiderio, da tutte le limitazioni dell'io, è gioia e felicità, dolcezza e pace.

L'Amore perfetto e compiuto. — In questa forma estrema l'amore abbraccia tutte le creature senza eccezione alcuna. L'amore universale e perfetto è amore di *tutti* i viventi non in ciò che li separa e li pone l'uno contro l'altro, ma in ciò per cui ogni vivente è compossibile di ogni altro ed esclusivo di nessuno. L'amore perfetto e compiuto ama ogni creatura, ogni vivente, solo perchè creatura e vivente, solo perchè altro dall'amante, ma in ciascun vivente non ama che ciò per cui quel vivente non si pone contro gli altri viventi. Perciò l'amore perfetto e compiuto è amore degli altri non in quanto *certi* altri, ma in quanto puramente e semplicemente altri, e

perciò è amore di *tutti* gli altri. Esso è essenzialmente rinuncia per sè e per tutti i viventi a tutto ciò che pone i viventi gli uni contro gli altri. Ora un mondo in cui *ogni* vivente sia compossibile con *tutti* gli altri viventi ed esclusivo di *nessuno* è impossibile a pensarsi quaggiù in terra, nelle condizioni di vita che solo conosciamo, non foss'altro che perchè ci sono viventi che non possono assolutamente vivere se non a spese di altri viventi. Se noi chiamiamo terra il piano di vita (solo a noi noto) in cui i viventi lottano fra loro, l'amore perfetto e compiuto è rinuncia totale alla terra. Se noi chiamiamo Cielo, Padre, Dio, Regno di Dio, il punto metafisico in cui tutti i viventi comunicano, il principio e il focolare generatore della vita universale, l'amore perfetto e compiuto è amore di *tutti* i viventi, non nei viventi stessi, in quanto cioè creature così e così determinate, chè come tali possono, o addirittura, per vivere, debbono, lottare contro gli altri. ma in Dio, cioè nel punto in cui tutti comunicano e nessuno è esclusivo di nessun altro.

L'amore perfetto e compiuto è amore di tutti i viventi in Dio: a sua volta, Dio appare all'amore perfetto come il punto in cui

tutti i viventi comunicano e nessuno è esclusivo di nessun altro, e cioè come focolare d'amore. L'amore perfetto ama tutti, anche il malvagio, anche colui che nega o ignora l'amore: esso non ama nel malvagio il suo male, la sua rivolta contro l'amore o la sua ignoranza dell'amore, ma ama il vivente che anche egli è, la vita che è anche in lui. L'amore perfetto ama tutti, ma *tutti* qui non è astrazione concettuale dai singoli, significa la totalità vivente dei singoli, i singoli affermati come diversi e negati come opposti, i singoli pensati come organizzati in vivente unità in cui ognuno di essi, pur rimanendo l'individuo singolo e particolare che è, non ha nulla che lo ponga contro gli altri.

L'amore perfetto e compiuto è la vita che si tocca si gusta si possiede si abbraccia non come questa o quella vita, ma come vita in universale, onnicomprendente, di nessun vivente esclusiva. Nè la vita comprende e abbraccia e possiede e gode sè stessa come vita universale altrimenti che come amore.

L'Amore genera Chiesa. — L'amore perfetto è perciò generatore di Chiesa, intendendo per Chiesa una società in cui per ciascuno dei

componenti i singoli siano voluti come diversi e negati come opposti, in cui fra i componenti non ci sia altro vincolo che quello dell'amore perfetto e compiuto. Non senza un perchè quando l'amore perfetto appare la prima volta nel mondo come forza storica esso genera Chiesa, cioè una società affatto nuova, in cui vincolo supremo fra quelli che ne fanno parte è l'amore perfetto e compiuto. Con le società fondate sul piano del Desiderio e della Volontà la Chiesa non ha assolutamente nulla a che fare. Quelle, anche le più fuse e compatte, sono *sempre* esclusive o a dirittura nemiche di altri viventi e di altre società. La Chiesa, invece, appunto perchè fondata sull'amore che in ogni vivente abbraccia il diverso e abolisce l'opposto, è di sua natura universale e di nessun vivente esclusiva. La Chiesa è la società che non si sente nemica virtuale o reale di nessun vivente e di nessuna società, e di cui fa parte di diritto ogni vivente che si senta nemico di nessuno. S'intende che qui parliamo della Chiesa nella purezza del suo principio ideale e non delle cosiddette chiese storiche, nelle quali quel principio si è assai più spesso negato che incarnato.

La Santità, culmine dell'Amore. — Il Santo è l'uomo in cui l'amore perfetto e compiuto si realizza al massimo grado. La santità è perciò legata essenzialmente con la gioia. Il Santo è nella gioia, ma la gioia che egli prova non gli viene — in quanto Santo — che dall'amore. Egli vuole la gioia di tutti; ma la gioia che egli desidera per tutti è la gioia dell'amore, la gioia che non ammette nulla che deprima o uccida la gioia degli altri. Se il Santo ha in sè tristezza, è quella di non sentirsi santo abbastanza, di sentire in sè qualcosa che resiste all'amore, è la tristezza di sentire che in qualche punto ancora l'io oppone resistenza all'amore che lo dissolve e brucia come centro. Perciò nel Santo perfetto e compiuto non c'è senso di sacrificio e di rinuncia, ma gioia straripante. Se il Santo sentisse il suo atteggiamento come sacrificio, vorrebbe dire che ancora in qualche punto il suo io avrebbe il centro in sè e non nell'*altro*. Nè la santità è inerzia, immobilità. Essa è energia che attua il bene e la gioia sempre maggiori delle creature, ma sempre un bene e una gioia tali che non pongano le creature le une contro le altre, un bene e una gioia

tali che non facciano di nessuna creatura un centro di resistenza all'amore universale. L'amore per la natura sua stessa tende a generare tutto intorno a sè spirito e volere di comunità.

Santità e rinuncia. — L'amore perfetto e compiuto, la santità, è rinuncia alla terra, rinuncia a tutto ciò che può mettere i viventi gli uni contro gli altri, rinuncia a tutto ciò per cui i viventi lottano, o possono lottare, fra loro. La rinunzia alla terra è la faccia negativa della santità, è la santità stessa nel suo lato negativo, e perciò non ha nulla di doloroso, non è sacrificio. Non si è santi perchè si rinuncia, si rinuncia perchè si è santi. Chi vien prima (idealmente prima) qui è la santità. La rinuncia alla terra insita alla santità si distingue profondamente da quella fatta sul piano dell'ascesi. Su questo la rinunzia è distacco puro, creazione di un vuoto dove prima c'era un pieno. Sul piano della santità, invece, la rinuncia è sostituzione di un pieno ad un pieno, di una gioia a una gioia, della gioia dell'amore alla gioia del desiderio e della volontà trionfanti, la quale per chi è salito al piano

dell'amore si è spenta senza bisogno di sforzo per spegnerla, annullata e sommersa dalla nuova gioia dell'amore, com'è annullata e sommersa la luce delle stelle dall'apparire del sole.

Santità e Religione. — Sarebbe un errore credere la santità legata a miti teologici, come Dio, il Cielo, l'aldilà, intesi come realtà oltresensibili esistenti obbiettivamente. Dio, il Cielo, il Regno di Dio non sono che i simboli che l'amore universale e infinito proietta dinanzi a sè, l'obbiettivazione di ciò che esso sogna per tutti. Dio, il Regno di Dio, il Cielo sono lo stesso amore perfetto e compiuto pensato come realtà, come esistenza, come oggetto interamente realizzato. Non la santità è sorta dalla credenza in Dio, nel Cielo, nel Regno di Dio, ma Dio, Cielo e Regno di Dio sono i miti in cui la santità ha obbiettivato sè stessa. I santi han creato quei miti perchè erano santi, non sono divenuti santi perchè credevano in quei miti. Peraltro la forte credenza in quei miti, una volta creati, può generare le condizioni intellettuali favorevoli perchè la santità liberamente fiorisca e si espanda. Perciò la santità non è necessariamente

legata a quei miti, e può attuarsi in tutta la sua purezza indipendentemente da essi: si ha allora la santità laica, la santità atea.

C) Sintesi inferiori alla Santità.

Sintesi inferiori alla Santità. — La santità è la sintesi pratica massima, la creazione più alta che l'uomo può attuare sul piano dell'amore. Al disotto di essa sono sintesi più superficiali e meno complete, creazioni dell'amore ma non perfette e compiute, perchè l'amore non vi è divenuto centro e asse della vita tutta quanta, ma si è affermato solo parzialmente, coesistendo con altre potenze psichiche: e perciò quelle sintesi non sono che abbozzi di santità, santità frammentarie ed embrionali. Numerarle e definirle ad una ad una è impossibile perchè infinite di numero e se ne possono creare sempre delle nuove. Accenniamone sommariamente qualcuna.

La bontà. — La bontà, com'è intesa nell'uso comune del linguaggio, non è di tutta evidenza che santità frammentaria e parziale

come, al contrario, la santità è bontà totalitaria sistematica compiuta. L'uomo buono, nel senso comune della parola, è colui nel quale il contrasto dell'io e dell'*altro* è abolito, ma fino a un certo punto (indefinitamente estensibile) nei riguardi di alcuni viventi e non giunge mai ad abolirsi in universale, nei riguardi di tutte le creature, come nel caso del Santo.

LA PIETÀ. — La pietà è un soffrire del dolore altrui (conosciuto come altrui), un far di tutto per abolirlo, non perchè quel dolore fa soffrire noi (allora è egoismo mascherato di sentimentalità), ma solo perchè fa soffrire altrui: è l'amore sperimentato più nel suo effetto negativo che nel suo effetto positivo. Come l'amore, essa può essere limitata a questa o quella creatura o gruppo di creature, ma può anche estendersi a tutte le creature in generale, e ha tanto più valore quanto più è estensiva, quanto più nella creatura che soffre compatisce non quella creatura singola che essa è, ma la vita che soffre in lei dei suoi limiti come in tutte le creature. La pietà è amore che si manifesta sopratutto come dolore per

i limiti che necessariamente chiudono ogni creatura, e cessa quando la creatura cessa di soffrire. E poichè nessuno ama la sofferenza solo perchè tale (quando la si vuole è solo perchè la si considera mezzo necessario al raggiungimento di un bene), così la pietà non è mai priva di valore morale, perchè fa partecipare a ciò che il soggetto sofferente non desidera, non vuole. Perciò non è immorale compatire dolori meritati dalle colpe anche le più gravi, perchè il soggetto che compatisce partecipa non a ciò che il soggetto sofferente vuole o ha voluto (il suo delitto, la sua colpa), ma a ciò che esso sente e vorrebbe non sentire (il suo dolore).

L'amore perfetto e compiuto ama la creatura anche quando non soffre, e poichè si estende a tutte le creature sa accettare i limiti in cui ognuna è chiusa. Provare pietà spasmodica per i dolori di alcuni animali, come in tanti accade, è soltanto segno che l'io ha collocato il suo centro nell'animale adottandone la limitatezza e i confini circoscritti, facendone sue le passività e le miserie e moltiplicandole con la coscienza che esso ne ha e di cui l'animale è privo. In quanto la pietà nega

la centralità dell'io, e con esso rimuove la radice della passività da cui l'io è affetto nei riguardi del mondo, è bene. Ma in quanto si riduce a sostituire a un limite (quello dell'io) un altro limite (quello dell'essere di cui si ha pietà) è fonte di passività e dolore e quindi male. Superiore è la pietà attiva che non si ipnotizza nella creatura di cui compatisce i dolori, ma sa vederla nei suoi rapporti con le altre creature, accettarne serenamente i dolori che da questo punto di vista appaiono assolutamente inevitabili, ed evitarle solo quelli inutili e superflui, sostituendoli con la gioia. In questo senso è amore nel senso positivo, e come tale dà anch'essa gioia.

L'Egoismo. — L'assenza durevole e persistente di amore e di pietà è la caratteristica fondamentale dell'egoismo. Perfetto egoista è colui che manca totalmente di amore e di pietà verso gli altri viventi, che considera l'altro non come altro, ma come pura cosa e oggetto, strumento od ostacolo dei fini del suo volere, che è chiuso alla gioia e al dolore dell'altro come altro. Ciò che sul piano dell'amore è l'egoista corrisponde a ciò che sul piano del de-

siderio e della volontà è il tipo dell'uomo utilitario. Come sul piano dell'amore l'egoismo nasce da mancanza di amore e di pietà, così sul piano del desiderio e della volontà la condotta freddamente utilitaria nasce da assenza di fantasia, d'immaginazione, da incapacità di dilatare i confini naturali dell'io fino a farlo coincidere al limite con un universale, con un'idea. L'assenza di amore e di pietà fa dell'uomo un egoista; l'assenza di fantasia ideale fa di lui un uomo dal freddo calcolo utilitario. Un utilitario è sempre un egoista perchè considera gli altri solo in quanto mezzo od ostacolo dei fini del suo io naturale e immediato; un egoista può non essere un utilitario, se è incapace di ordinare in sistema i suoi desideri meramente naturali, immediati e circoscritti alla sua persona, e si abbandona ad essi come vengono.

Simpatia, venerazione, gratitudine. — La simpatia è amore superficiale, frammentario, limitato, ma sperimentato più dal lato attivo che dal lato passivo, è più godere della presenza e della gioia dell'altro che soffrire dei suoi dolori: l'amicizia ne è una delle for-

me. La venerazione è riconoscimento di una superiorità, amore di colui che di questa superiorità è il portatore, gioia di provarlo e di attivamente dimostrarlo. La gratitudine è riconoscimento di un beneficio ricevuto e amore di colui che lo ha fatto, è amore, più che del beneficio, della bontà da cui quel beneficio è provenuto e gioia di ricambiare quel beneficio e quella bontà.

E tante altre distinzioni si potrebbero fare. Come su tutte le grandi vie della vita, anche sulla via dell'amore le sintesi vitali inferiori alla santità, che è la sintesi perfetta e compiuta, sono indefinite di numero e variano da individuo a individuo e se ne creano e creeranno sempre delle nuove. Il criterio per giudicarle è sempre lo stesso: in quanto fanno cadere il contrasto tra io e *altro*, sono fonte di sufficienza e di gioia; in quanto, ponendo il centro dell'io nell'*altro*, accettano e subiscono di questo i limiti e le passività, sono fonte di dolore, di tristezza, di deficienza, e pertanto restano inferiori alla santità, che abolisce del tutto il contrasto tra io e *altro* riponendo il centro dell'io nell'*altro*, ma l'*altro* in cui colloca il centro dell'io è l'*altro* universale,

l'*altro* illimitato, Dio, cioè l'amore medesimo. Ma per l'importanza che essa ha avuto ed ha nella storia della società, una menzione speciale merita quella special sintesi che si chiama la giustizia.

La giustizia. — L'atto della giustizia è definito *unicuique suum tribuere*. Ma quali sono i limiti del *suum* di *unusquisque?* Chi li definisce? Evidentemente, in un primo momento, l'uso sociale così come esso è fissato nelle leggi e nei costumi di una certa società in un certo tempo. In un certo tempo e in un certo ambiente sociale la volontà del corpo sociale, suggerita dall'interesse o dettata dalla forza, espressa in leggi e in costumanze accettate dalla maggioranza dei componenti il corpo sociale, fissa secondo certi criteri il corrispettivo degli oggetti delle azioni delle prestazioni dei servizi delle posizioni degl'individui, erige in regola, accompagnata da sanzioni per i trasgressori, che ognuno debba avere il suo. La giustizia come sentimento di giustizia nasce quando l'atto di attribuire il suo a ciascuno è generato non da interesse o calcolo di reciprocità o paura della sanzione

sociale o cieca abitudine, ma da inclinazione, quando cioè l'agente prova soddisfazione nel e per l'atto di attribuire il suo all'*altro*, quando gode di porre il suo centro nell'*altro*, non nell'*altro* incondizionatamente in quanto *altro* (come nell'amore perfetto e compiuto), bensì nell'*altro* nei limiti del *suo* attribuitogli dalla norma sociale vigente.

La giustizia in quanto sentimento vivo e vissuto è, dunque, amore che si esplica nei limiti del *suo* sociale, amore non dell'*altro sic et simpliciter*, ma del *suo* dell'*altro*, amore che ha il centro non nell'*altro* in quanto puro e semplice *altro*, ma nell'*altro* in quanto portatore di pretensione socialmente riconosciutagli ad avere il *suo*. Ma una volta nato, il sentimento della giustizia a poco a poco può svilupparsi e dilatarsi ed erigersi a centro della vita psichica, come di fatto è avvenuto per opera dei Profeti ebraici, di Platone, degli Stoici, dei Cristiani, del Socialismo moderno. A mano a mano che ciò accade, accade anche che mentre prima il sentimento di giustizia accettava i limiti del *suo* all'incirca come li trovava tracciati dalla società, non repugnando nemmeno dall'esistenza della schiavitù, a

poco a poco pretende di tracciar lui i limiti del *suo* di ciascuno, secondo criteri suoi. Così in nome della giustizia si è affermato che a ciascuno è dovuto il *suo* in considerazione del merito individuale o dei servigi resi alla società o dei bisogni dell'individuo, ecc.

Ma, come accade di tutte le forze psichiche una volta che si sono messe in moto ed hanno acquistato la coscienza della loro autonomia, il sentimento della giustizia può proiettarsi nell'assoluto ed erigersi a supremo e massimo criterio della vita umana. E così è accaduto di fatto. Fattosi assoluto, il sentimento di giustizia nel tracciare i limiti del *suo* abolisce ogni criterio differenziale che gli venga dal di fuori, che esso trovi e non crei: non accetta altro criterio che quello intimo, in forza del quale ognuno ha diritto al *suo,* ma mancando ogni carattere differenziale del *suo* di uno dal *suo* di un altro, perchè ogni carattere differenziale trovato e non creato dal sentimento stesso di giustizia è avvertito da questo come ingiustizia, ne segue che il *suo* di ciascuno è uguale al *suo* di tutti gli altri, e viceversa. L'assoluta giustizia conduce fatalmente all'assoluta eguaglianza. La giustizia assoluta in un

atto solo separa ognuno da tutti in quanto assegna il *suo* a ognuno, che, ove gli sia negato, può reclamarlo da ciascun altro e da tutti — e accomuna ognuno a tutti, in quanto pone il *suo* di ciascuno uguale al *suo* di ogni altro. L'assoluta giustizia mostra qui la sua profonda differenza dall'assoluto amore. Questo pone il suo centro nell'*altro* in quanto puramente *altro,* e di fronte ad esso tutti gli *altri* sono uguali pur nella loro disuguaglianza, che l'assoluto amore chiaramente percepisce e non nega: l'amore assoluto ama ugualmente il giusto e il peccatore, il buono e il cattivo, il meritevole e l'immeritevole, perchè in ognuno ama la vita che è in lui, benchè non ami ciò che pone quella vita contro tutte le altre vite. In un certo senso, si può dire che l'amore supremo è suprema ingiustizia, perchè mentre percepisce e conferma le disuguaglianze fra gl'individui, le nega, versandosi ugualmente su tutti. La giustizia assoluta, invece, esige per tutti l'uguaglianza, e reclama per ognuno un *suo* uguale al *suo* di tutti gli altri.

L'amore, in quella sintesi che è la giustizia, cade non sull'*altro* in quanto puro *altro*, ma sul *suo* di cui ciascun *altro* è portatore.

È un amore che va non alla persona, ma ai limiti di azione e di possesso della persona. Perciò è un amore astratto e impersonale, che va non all'*altro* ma al diritto, al *suo*, dell'*altro*, e, appunto perchè astratto, può prescindere totalmente dal vivente e dalla sua peculiarità individuale, considerarlo come un numero, trattarlo come tale, e arrivare fino alla più violenta tirannica imposizione.

D) Considerazioni ulteriori.

Limiti della Santità. — La più grande gioia che sul piano dell'Amore sia concesso all'uomo raccogliere, gliela dà la santità. Massima gioia, non definitiva e assoluta gioia.

Innanzi tutto, il Santo più santo è pur sempre natura, e in quanto natura la vita del desiderio non è mai in lui del tutto soppressa e sradicata. Vi sono desideri (del mangiare, bere, ecc.) che il Santo deve bene soddisfare, se vuol continuare a vivere. La soddisfazione di questi desideri è necessaria alla vita, e dunque alla possibilità stessa della santità. Nelle condizioni normali della vita quei desideri sono regolarmente soddisfatti appena si

delineano, e non avendo modo di esasperarsi non hanno nemmeno modo d'imporsi alla coscienza e di accaparrarla per sè. Ma vengono momenti eccezionali in cui è impossibile o estremamente difficile soddisfarli, e allora essi si isolano con tutta crudezza nella coscienza e reclamano soddisfazione. È allora che il Santo è forzato ad accorgersi che una vita tutta e solo santità, totalmente coestensiva alla santità, è impossibile e impensabile, almeno nelle presenti condizioni della vita umana. Il Santo più perfetto è pur sempre un uomo e non un angelo, come, viceversa, l'angelo è un Santo meno ciò che fa uomo il Santo. La santità può imbevere di sè zone sempre più ampie e vaste della vita, non mai tutta la vita. E se anche lo potesse, per ipotesi assurda, il Santo non potrebbe mai esserne certo, sotto pena di orgoglio e per ciò stesso di decadenza dalla santità. Il Santo sa che la santità in lui è non solo un limite ideale mai raggiunto, ma un bene perennemente insidiato dall'assalto dei desideri, di cui non è mai sicuro se e fino a che punto sono domati.

In secondo luogo, il Santo vive in un mondo che non è santo e dove la maggioranza degli

uomini risolve i suoi problemi vitali sul piano del Desiderio e della Volontà. È impossibile al Santo non tener conto di questo che è un fatto. Il principio della santità lo stacca dalla terra e dalla lotta degli uomini, ma non può non indurlo a riconoscere che le creazioni che l'uomo realizza sul piano del Desiderio e della Volontà sono di valore disuguale, che l'egoista val meno dell'eroe, che lo Stato ha le sue necessità dinanzi a cui l'individuo deve cedere, ecc. Il Santo in quanto Santo può amare ugualmente il colpevole e il giudice che giustamente lo condanna a morte; il Santo offeso può non esigere, nonchè vendetta, nemmeno una giusta punizione per la offesa fattagli; ma non può sostituire sè alla vittima per esentare il delinquente dalla punizione che egli merita, se no ogni società sarebbe impossibile. Pel Santo il delinquente e lo Stato che lo punisce sono degni di uguale amore, ma solo sul piano della santità, ove tutti i valori che pongono gli uomini gli uni contro gli altri — fra questi valori compresa la stessa vita in quanto, per conservarla, bisogna lottare contro gli altri e vincerli — sono rifiutati e negati. In quanto esce fuori di quel piano, le

gerarchie dei valori sociali gli s'impongono e il Santo è tenuto a rispettarle, se non come un bene, come un minor male che impedisce dei mali maggiori. Ecco il Santo tratto dunque a fare i conti con il piano del Desiderio e della Volontà e con le creazioni che l'uomo ha realizzate su di esso. Eccolo tratto a riconoscere che su quel piano la santità stessa esige che essa si limiti, ponga a sè dei confini. Eccolo tratto a riconoscere la almeno relativa e provvisoria bontà della non-santità. Certo il Santo può e deve sperare che a poco a poco l'amore penetri questo piano, lo imbeva tutto di sè; ma egli non può nascondersi che questo è un limite ideale praticamente irraggiungibile. E la coscienza che la vita, almeno la vita che noi conosciamo e viviamo, non potrà mai essere del tutto santa, getta un'ombra di tristezza sulla santità e le impedisce di attingere alla suprema gioia. Un Santo tutto nella gioia è impensabile, la tristezza che l'Amore non è amato da tutti è ineliminabile dalla santità, anche la più perfetta e compiuta. E se l'atto di amore è sempre fonte di gioia, e la gioia involge la pena che vien dai dolori della creatura amata, il Santo non è insensibile a questi

dolori, non è indifferente ad essi, li sente anche lui, benchè il dolore che egli sente sia avvolto dalla gioia inerente all'atto dell'amore come il cielo sereno avvolge le nubi che si muovono sotto di esso. Come sul piano del Desiderio e del Distacco, così sul piano dell'Amore una perfetta immutabile gioia è assolutamente impossibile. Nè l'Eroe nè l'Asceta nè il Santo la conoscono nè possono conoscerla.

L'invenzione della santità. — La più alta sintesi sul piano del Desiderio è l'Eroismo, quella sul piano dell'Amore è la Santità. Ma fra queste due punte estreme vi è una grande differenza. Non c'è tempo nè società che non abbia conosciuto eroismi ed eroi, mentre la santità, nella forma pura in cui la abbiamo definita, è una invenzione morale relativamente recente, frutto di uno sviluppo storico che dai Profeti ebraici conduce a Gesù e al Cristianesimo. Le età antecedenti e le civiltà estranee alla ebraico-cristiana, se anche hanno conosciuto l'amore e le creazioni possibili sul piano di esso, non si sono mai elevate fino alla creazione e alla chiara e netta percezione della suprema sintesi che è la San-

tità. Gli è che senza eroismo una società non può vivere, mentre può vivere benissimo senza santità.

L'AMORE NEGLI ANIMALI. — È importante notare che l'amore è atto di vita se non esclusivamente umano, per lo meno limitato agli animali più vicini all'uomo. Più in giù, l'animale è capace di sacrifici incredibili, che vanno spesso sino alla morte, per la prole o per la società di cui esso fa parte. Ma allora l'animale non distingue gli esseri (la prole o la società) per cui si sacrifica come altro da sè. Per lui quegli esseri e sè sono coinvolti nell'unità indistinta di un atto vitale, che non si è ancora polarmente scisso in io e *altro*. Per lui quegli esseri non sono un *altro* posto e affermato come *altro* e nel quale come *altro* esso ripone il centro di sè. L'animale sente gli esseri per cui si sacrifica come tutt'uno con lui, come indivisi vitalmente da lui. Sacrificandosi per essi, l'animale segue la legge della sua natura, è istinto puro. Ciò spiega perchè lo stesso animale che ha fatto sacrifici incredibili per la prole, passato il tempo prescritto dall'istinto divenga del tutto indifferente ad

essa, o addirittura la consideri una preda da divorare. Ciò non esclude che in certi animali più vicini all'uomo e sopratutto in quelli da lui addomesticati l'amore possa accendere un fioco raggio della sua luce.

VI.

IL PIANO DELLA CONOSCENZA

A) Dal cieco impulso all'azione intelligente.

La vita e il vivente. — Vita è soltanto dove l'essere avverte sè stesso, è presente a sè stesso, è interno a sè stesso, è per sè stesso. Dove ed in quanto l'essere non è per sè stesso, ma per un altro, ivi, per quell'essere, non c'è vita, quell'essere non vive, ma rientra nel circuito di vita di un altro essere.

Che la vita sia, è qualcosa di assolutamente inesplicabile. Una cosa ed un evento sono spiegati in quanto se ne afferma la identità con un'altra cosa ed un altro evento. Spiegare la vita vorrebbe dire affermare la sua identità con qualche altra cosa che la vita, con l'altro della vita, ma l'altro della vita è la non-vita, e dalla non-vita alla vita non c'è passaggio.

Là dove è vita, là dove l'essere avverte sè stesso, là l'essere è *un* essere. Individualità e vita sono la stessa cosa. *Vita* è tutt'una cosa che *vivente*. E come è inesplicabile la vita, così e per la stessa ragione è inesplicabile l'individualità, il vivente. Inesplicabile perchè irriducibile ad altro. In quanto è l'individuo che è, ogni vivente è un mistero.

La vita come impulso puro. — Nella sua prima immediata affermazione la vita non è che sentirsi, avvertirsi, e nulla di più, non è che quella presenza inesplicabile dell'essere a sè stesso in forza della quale soltanto egli è *un* essere, *un* individuo, *un* vivente. Questo essere nella sua prima immediata posizione è impulso verso qualcosa che gli manca e che egli desidera conquistare, è desiderio di *altro* che gli è necessario per essere veramente sè stesso, è bisogno. La vita nella sua prima immediata posizione si realizza come bisogno, come senso di mancamento e come impulso a soddisfarlo. E anche questo è un dato ultimo e inesplicabile.

Nella sua prima immediata posizione la vita è impulso e niente altro che impulso

verso l'*altro*, è bisogno e niente altro che bisogno. Il suo avvertirsi, il suo sentirsi è tutt'uno col suo realizzarsi come impulso e bisogno. Essa è tendenza verso qualcosa, aborrimento da qualcosa, e basta. Essa non proietta dinanzi a sè come distinto da sè il qualcosa da cui fugge o verso cui tende, quindi non distingue da questo qualcosa l'impulso che tende ad esso o che fugge da esso, e tanto meno sè in quanto sede di quell'impulso e di quell'aborrimento. È individuo, è sè, ma non sa di esserlo, non lo è per sè.

La vita qui è tutta perduta immersa naufraga nel suo impulso di tendenza o di aborrimento. Quando l'impulso è soddisfatto o contrariato, il vivente sperimenta piacere o dolore, ma sono piacere e dolore non legati a oggetti precisi e determinati, ma vaghi, diffusi, generali. Il vivente li prova, ma non sa di provarli, cioè non distingue dall'esperienza sua stessa di piacere o di dolore sè in quanto portatore di essa, è piacere e dolore ma non sa di esserlo, *è* piacere e dolore, non *li ha*. È la vita come vita immediata e indifferenziata, fondamento e base di ogni vita. È la vita come si attua nelle forme più basse della vegetalità.

La potenza della riflessione. — Ma la vita non si arresta qui. Essa ha la potenza di staccarsi da questa prima immediata posizione di sè. Tanto vero che ha questa potenza, che di fatto si libera dalla sua posizione immediata e ascende sopra di essa. Ma che quella potenza sia in lei, non si può affermarlo che in quanto essa passa nell'atto e opera. Non sarebbe logicamente impensabile che la vita non lasciasse mai il piano su cui essa si attua come bisogno puro. L'atto di quella potenza consiste in ciò: che in grazia sua la vita *ha* ciò che prima essa *era;* cioè mentre prima totalmente coincideva con la sua posizione, *era* la sua posizione, ora *ha* la sua posizione, ossia la riferisce a sè ed insieme la distingue da sè, e così si realizza come molteplicità di termini, cioè come relazione. È in forza di quella potenza che la vita può liberarsi ed affrancarsi da ciascuna delle sue posizioni grazie a un doppio contemporaneo movimento di distanziamento di essa da sè e di riferimento di essa a sè.

Quella potenza non aggiunge assolutamente nulla al contenuto materiale della vita: è potenza puramente formale. Tutto ciò che essa

può fare e tutto ciò che essa fa è solo che grazie ad essa la vita da compatta e di un sol getto qual'era si va sempre più differenziando internamente: la compattezza del suo flusso originario si rompe e si articola sempre più in momenti di vita riferiti a un centro, il quale per ciò stesso distingue sè dai singoli momenti di vita e questi fra di loro. L'atto vitale si configura internamente come un sistema, come una relazione di momenti.

Niente impedisce immaginare che la vita non avesse superato mai il momento della vegetalità. La vita lo ha superato di fatto. Dunque, c'era in lei la potenza di superarlo. Ma che questa potenza sia nella vita e di che cosa essa sia capace, questo non possiamo saperlo se non dopo che essa ha agito e prodotto l'effetto suo. Che questa potenza sia ed agisca ed il modo della sua azione sono un dato ultimo e inesplicabile, che si constata *post factum*, ma non si anticipa. La potenza che di volta in volta rompe la compattezza dell'atto vitale e trasporta la vita al disopra di essa è la riflessione. Poichè nell'atto vitale in quanto tale, in ogni atto vitale, non c'è nulla che forzi necessariamente la vita a lasciarne il piano,

ogni atto di riflessione ci appare come assolutamente libero e contingente, che c'è perchè c'è, si attua perchè si attua, e potrebbe benissimo non attuarsi. La riflessione può continuare a riflettere sugli atti che sono i suoi prodotti successivi, senza che mai si veda un termine al quale essa si debba necessariamente fermare e oltre il quale non possa procedere più: la riflessione ha in sè dell'infinito. Ma di volta in volta essa si ferma a un punto oltre il quale non procede, pur potendo di fatto procedere: la sua infinità in ogni momento è puramente virtuale e non è mai interamente attuale e dispiegata. È grazie alla riflessione che la vita si trasporta dal piano della pura vegetalità al piano dell'animalità.

La sensazione. — Che cosa è l'animalità? È la vita come sensazione e come istinto. La vita nell'animale non scorre compatta e di un sol getto come nel vegetale. Essa è caratterizzata dalla capacità del vivente di avvertire in sè un particolare momento di vita come tale. È l'avvertenza in sè da parte del vivente di un particolare momento di vita come tale che lo costituisce senziente, cioè animale. Che il

vivente avverta in sè un particolare momento di vita come tale, è possibile solo se il vivente si costituisce come centro universale di avvertimento che riferisce a sè, e per ciò stesso distingue da sè e pone come in rapporto fra loro, i singoli momenti di vita.

Il vivente qui non si confonde più di volta in volta con i singoli momenti di vita che lo costituiscono (i quali perciò sono singoli per chi li guarda dal di fuori e non per il vivente che li vive e che di volta in volta coincide con ognuno di essi e vi si perde interamente), come quando la vita era sul piano della pura vegetalità. Per ciò stesso il momento singolo di vita viene distinto e dal vivente che lo avverte e dagli altri momenti singoli: è avvertito come individualizzato. È la sensazione.

Ciò che è riferito al centro e ciò da cui questo si distingue sono i momenti singoli di vita (le sensazioni) in quanto stati dell'individuo, modificazioni del suo senso vitale. Il vivente ora distingue i suoi stati fra loro e sè dai suoi stati, ma questi sono sempre (non già pensati e saputi ma) vissuti come stati suoi, di lui vivente. Poichè non è capace di opporre sè ai suoi stati come io a non-io, non

è io per sè stesso: il flusso di vita si è, sì, articolato internamente, ma non si è rotto ancora in bipolarità di io e non-io. Il vivente realizzandosi come senziente, semplicemente senziente, ha creato, sì, in sè la distinzione di sè dai suoi stati, ha fatto, sì, un passo innanzi verso un maggior possesso di sè, ma non si è realizzato ancora come individuo per sè, come coscienza di essere un individuo. Egli è individuo, ma non ancora sa di esserlo; è individuo per chi lo guarda dal di fuori, non per sè.

L'Azione. — Poichè il vivente si è differenziato internamente, i termini da cui fugge o verso cui tende si sono differenziati anch'essi per lui. Il vegetale è tensione a qualcosa, a cambiamento di stato, ma poichè coincide del tutto con la sua tensione, non ha distinta esperienza della distanza in cui ciò a cui tende è rispetto a lui che ci tende; questa distanza esso la vive ma non la sa. L'animale realizza l'esperienza di una distanza fra lui come tensione e ciò a cui tende. Per porre in suo possesso ciò a cui tende e provocare così in sè il cambiamento di stato a cui aspira egli deve

agire, cioè compiere una serie di atti. L'azione è dell'animale e non del vegetale, perchè misura e colma la distanza fra ciò che tende e il termine cui la tensione tende, in quanto questa distanza è avuta come distanza dal vivente.

L'ISTINTO. — L'animale tende a oggetti definiti, fugge da oggetti definiti. Questo tendere e fuggire sono dell'animale non in quanto individuo fra individui, chè in quanto tale egli non si è ancora realizzato per sè stesso, ma di lui in quanto individuo indifferenziato, in quanto specie. L'agire dell'animalità è l'agire dell'individuo in quanto specie, è l'istinto. L'istinto è l'azione in cui l'individuo agisce come specie, è l'azione generica indifferenziata universale. Appunto per questo l'azione istintiva è innata, perfetta, data tutta in una volta e una volta per tutte, coordinata agli eventi vitali della specie e non dell'individuo. L'animale avverte come distanti il bene da raggiungere e il male da fuggire, e perciò compie una serie di movimenti che lo allontanano dal male e lo avvicinano al bene, e per questo appunto l'istinto è istinto e non semplice impulso vegetale.

La serie degli atti che lo conducono a quel bene il vivente la compirà quando sarà il suo tempo, ma egli non sa in anticipo di doverla compiere, perchè quella serie egli la vive agendola, l'agisce vivendola, non la proietta dinanzi a sè come ancora da fare, perchè non distingue ancora sè come agente dagli atti singoli che compie: li agisce e basta. Egli è la serie delle sue azioni, coincide con essa, fa uno con essa. Perciò non può variarla come individuo. L'animale — si può dire — *è* istinto, non *ha* l'istinto, perchè di ciò che si ha si è signori, e l'animale non è signore del suo istinto, ma l'istinto è signore di lui.

Ma poichè l'animale non si ribella mai all'istinto, così non avverte affatto questo come signore di lui e sè come servo dell'istinto, ma fa tutt'uno con l'istinto. Il bene cui tende non si prospetta dinanzi all'animale come un bene futuro l'essere del quale dipende dalla sua azione. Quel bene è, sì, al termine degli atti che lo realizzeranno, ma pel vivente che agisce in preda all'istinto quel bene non si distingue da questi atti stessi come fine da mezzi, nè questi atti sono fatti in vista di esso come di un fine distinto dagli atti che

lo realizzano. L'azione istintiva sembra guidata da una rappresentazione del futuro perchè il futuro in quanto tale non può essere reale nel presente che come rappresentazione. Ma è pura apparenza.

Il vivente che agisce sul piano dell'istinto ignora il futuro come futuro, non ne ha esperienza. Perchè l'avesse, sarebbe necessario che distinguesse sè dal bene da ottenere e questo dall'azione che lo realizza. E invece egli qui va al bene attraverso l'azione, vive l'esperienza della distanza dell'azione dal bene, *è* quella esperienza di distanza, ma non l'*ha*, non la conosce, non la rompe internamente in mezzi e fine, in atto e bene realizzato dall'atto, in presente e futuro: è presente, un presente che è tensione al futuro, slancio verso il futuro, ma che non ha in sè il futuro come futuro, che, cioè, non distingue sè presente dal futuro. Il bene verso cui l'animale in preda all'istinto marcia è futuro e fine per noi che lo guardiamo agire dal di fuori, non per l'animale. Perciò l'istinto è ancora flusso immediato di vita, quasi prolungamento dell'attività puramente organica.

Principio di superamento dell'istinto. — La potenza che ha sollevato il vivente dalla vegetalità all'animalità, dall'impulso cieco allo istinto non si esaurisce in questo. Essa può sollevare il vivente anche al disopra dell'istinto e romperne le catene. L'animale è fino ad un certo punto capace di ammaestramento, cioè di mutare in modo utile alla sua vita il suo contegno sul fondamento di un antecedente ed uguale contegno conservato dalla memoria: il suo contegno può diventare più ricco di significato in ragion diretta del numero delle prove da lui fatte. L'animale può così adattarsi più o meno lentamente a situazioni nuove, individuali, e non più della specie. L'abitudine fissa tali nuovi comportamenti sì da farli diventare quasi istinti. In tal modo la catena dell'istinto comincia a rompersi, l'individualità dell'azione comincia a disegnarsi, lo sbocco dell'azione comincia ad emergere come tale, a distaccarsi dalla catena degli atti che vi conducono, ad apparire all'animale come fine da raggiungere, come possibile da realizzare, come futuro da attualizzare: l'attività comincia ad acquistare coscienza di sè come attività.

Tale processo di liberazione può andare

tanto lontano che l'animale può perfino arrivare ad adattare di colpo, senza prove e senza tentativi precedenti, il suo contegno a situazioni per lui del tutto nuove, del tutto individuali. L'animale può spingersi fino a inventare subitaneamente una serie di azioni per lui nuove che conducano a soddisfare il suo impulso (per es.: una scimmia, non arrivando a prendere con le mani una banana sospesa in alto, può sul momento adattare dei bastoni in modo da farla cadere). Qui l'animale arriva fino a distinguere lo scopo dell'azione dalla serie delle azioni che conducono a realizzarlo, arriva cioè fino a distinguere il fine dal mezzo. La vita qui non coincide più (come nell'istinto) con una serie di azioni snodantisi fatalmente secondo un ordine predeterminato e invariabile. Qui il vivente si libra sopra la serie di azioni, distingue fine da mezzi, adatta questi a quello, li varia secondo la necessità. Ma anche qui il fine che si libra dinanzi all'animale è pur sempre un fine predeterminato dalla natura: soddisfazione di un impulso naturale. La debole creatività dell'animale non giunge mai fino ad inventare fini nuovi, nuovi valori. Ciò non accade che nell'uomo.

Nell'uomo la vita si separa dalla vita. — Nell'uomo, e nell'uomo soltanto, la vita arriva a liberarsi totalmente, al limite, dalla servitù dell'istinto. La vita è nell'uomo più forte di tutte le sue creazioni, e per questo l'uomo è il vivente senza natura. La forza vitale nell'uomo non è più obbligata a svolgersi in un ordine prestabilito e fatale di atti con cui coincide e da cui non si distingue. Essa si raccoglie e concentra e puntualizza in sè stessa e, al limite, sta di fronte agli atti vitali come loro assoluta signora e padrona. Può cominciarli e terminarli e ordinarli come meglio le piace. Al limite, la vita ha nell'uomo la potenza di separarsi dalla vita, di raffrenarla e scatenarla a suo piacere.

La vita come bipolarità di io e non-io. — La vita così realizzatasi nell'uomo opera la proiezione (nella intuizione pura a priori dello spazio) di una parte (in principio, quella sentimentalmente neutra, nè piacevole nè dolorosa: colori, suoni, ecc.) dei suoi stati d'animo, sì che questi appaiono all'uomo come esterni a lui, come non-suoi, come un non-io, che pure in qualche modo è interno all'uomo se

l'uomo in qualche modo lo tocca e possiede come suo. L'uomo è il solo vivente in cui la vita ha la forza di creare in sè la parvenza di un non-io. Perchè solo nell'uomo la vita arriva a tanto di energia e di condensazione da strapparsi dalla coincidenza immediata col flusso vitale, emergerne e dominarlo, e proiettarne una parte sì che questa appaia come qualcosa che è fuori dell'uomo. L'intuizione pura dello spazio è la condizione perchè qualcosa appaia esterna e estranea all'io. Appunto perchè ha la forza di creare in sè il fantasma di un altro da lui, di un non-io, l'uomo è capace di realizzarsi come io.

La corrente vitale si bipolarizza nell'uomo. Di contro a stati d'animo nè piacevoli nè dolorosi, che si librano dinanzi a lui come esterni a lui, come non-lui, come non-io, nella forma pura a priori dello spazio, si schierano stati d'animo emozionali, piacevoli o dolorosi, coi quali il vivente si sente coincidere e far tutto uno, e sono questi che formano il nucleo dell'io empirico, che appare a sè come legato a un corpo. Chi nell'uomo opera la bipolarizzazione della corrente vitale in io e non-io è la potenza della vita giunta nell'uomo a tanto

di forza che non si asserve definitivamente a nessuna delle sue precedenti posizioni e può ascendere al disopra di ognuna di esse (e che lo possa, lo dimostra il fatto che ascende). Le sensazioni che sembrano venir dal non-io non sono che stati vitali umani che per la loro qualità e la loro neutralità emozionale si sono prestati a essere proiettati nella forma vuota a priori dello spazio, assumendo per l'io l'aspetto di un non-io. Non è l'io che ha operato la proiezione, perchè l'io nasce come io in rapporto a un non-io che lo fronteggia, e perciò suppone esso stesso la proiezione come già avvenuta. La potenza che ha operato la proiezione è la potenza della riflessione che è tanto forte che per essa il nudo flusso vitale si spacca in due, e si atteggia a bipolarità di io e non-io.

Il pensiero. — Nell'uomo la vita è troppo forte per ridursi a un pulviscolo di sensazioni con ciascuna delle quali successivamente coincida. Di fronte alla tempesta sensibile da cui si sente assalita da tutte le parti essa reagisce non lasciandosene sommergere e affermando la sua unità come luogo e centro comune delle sensazioni. La vita ha la potenza di far questo,

e tanto vero che l'ha, che lo fa. Ma che abbia la potenza di farlo si può dirlo solo dopo che lo ha fatto, non prima. Non ci sarebbe nulla di contraddittorio nel fatto che la vita non lasciasse il piano della dispersione sensibile. Ma essa lo lascia, il che vuol dire che aveva in sè la forza di lasciarlo. Ma che avesse in sè tal forza possiamo dirlo solo perchè di fatto lo lascia.

La vita dà prova di essere più forte della dispersione sensibile pel fatto che la sormonta e la supera. Essa si raccoglie si concentra si condensa, e appunto perciò proietta nella fantasmagoria delle sensazioni da cui si sente assalita un'imagine della sua novella unità. Ciò facendo, la vita si attua come pensiero. E vediamo come.

Fra le sensazioni molteplici e varie che le si librano dinanzi nello spazio come esterne, ve ne sono che formano gruppi dotati di una certa permanenza e durabilità, che scorrono e cambiano, sì, ma in limiti e confini assai ristretti: e il fatto che quelle sensazioni appaiono al vivente rivestite di una certa permanenza e durabilità è già prova che la vita ha superato lo stadio della pura dispersione sensibile, della coincidenza con la sensazione

singola e particolare, perchè, se coincidesse del tutto con questa, il vivente non avrebbe memoria e non potrebbe perciò accorgersi della durabilità e permanenza di quelle sensazioni. A rendersi conto di tale permanenza e durabilità, sotto di esse il pensiero immagina e proietta un alcunchè come tale che permane identico a sè stesso attraverso quel flusso di sen sazioni e come sottostante ad esse, le quali da lui s'irraggiano. Nasce così l'oggetto del senso comune, la cosa.

La cosa. — Che cosa è l'oggetto del senso comune? Un alcunchè di permanente e identico a sè stesso che il pensiero immagina sottoposto a certi gruppi di sensazioni esterne a spiegarne la relativa permanenza e coesione. In quanto la vita si realizza come la potenza che a certe sensazioni esterne sottopone un *quid* che ne spiega la relativa permanenza e coesione, la vita si realizza come pensiero. L'oggetto del senso comune è nient'altro che un gruppo di sensazioni posto come reale anche quando quelle sensazioni non sono sentite di fatto da nessuno. Proiettando nella intuizione pura dello spazio un gruppo di

sensazioni e affermandole come reali anche quando sono irreali (perchè nessuno le sente), la vita stacca definitivamente da sè i suoi stati (sensazioni), ne fa cose od oggetti, crea in sè la parvenza di un mondo esterno che esiste senza e fuori di lei, e si realizza come pensiero. La vita non potrebbe proiettare l'oggetto come oggetto se non si affermasse più forte del nudo flusso sensibile, sì da spiccarsi da esso, da non *essere* più esso, ma da *averlo* in sè.

La vita si realizza come pensiero quando si realizza come proiezione e posizione dell'identico (oggetto) nel e sotto il flusso sensibile. L'oggetto è creazione del pensiero in questo senso soltanto: che pensare è stringere in un certo rapporto d'identità gli elementi di un flusso sensibile, è porre un identico sotto gli elementi di questo flusso, è identificarli. Pensare è trasformare il flusso sensibile in oggetto, in cosa, è affermare che sotto di esso vi è un *quid* identico e permanente che ne sostiene e genera la varietà e la scorrevolezza. Ma la vita non potrebbe far ciò se non si fosse essa stessa realizzata come identità e permanenza di sè, perchè l'identità e la permanenza è essa che le proietta nel flusso sensibile, e non potrebbe

proiettarle se prima non le avesse in sè. Il pensiero, la vita come pensiero, crea dunque non il flusso sensibile, ma solo l'obbiettività della sensazione, conferendo alle sensazioni la forma della cosa, la durevolezza e la permanenza dell'oggetto. L'oggetto è la proiezione esterna che la vita realizzatasi come unità di coscienza fa di sè stessa. La cosa, l'oggetto del mondo comune è l'unità di coscienza che appare a sè stessa come esterna a sè, nello spazio.

Il conoscere. — Pensare è affermare che un oggetto c'è fuori di me e indipendentemente da me. Pensare è oggettivare, è entificare, cioè conoscere, sapere. L'animale non conosce, non sa, perchè in lui la vita non ha la forza di porre un *quid* identico sotto i gruppi delle sensazioni, di negarne la fluidità e la diversità in un *x* identico e permanente che sottostà ad esse. Nell'animale la vita non ha la forza di sormontare il flusso sensibile, di affermare sè come identica a sè stessa nel suo fluire. L'animale fugge il nemico, caccia la preda, ma e nemico e preda sono per lui termini di atti vitali nel momento in cui questi sono vissuti: non sono pensati come oggetti

che esistono anche quando non appaiono, anche quando non sono sentiti, anche quando non rientrano nel circolo di vita dell'animale.

Conosco nell'esatta misura in cui slontano da me, alieno da me i miei stati d'animo, nella misura in cui mi dissoggettivizzo, mi spersonalizzo, e perciò stesso mi universalizzo. La cosa, l'oggetto che si libra nello spazio dinanzi a me come indipendente da me è nient'altro che il mio pensiero di un ordine in cui certe sensazioni sono congiunte fra loro; pensandole come legate in quell'ordine necessario, io le dissoggettivizzo, ne faccio qualche cosa che non è mia soltanto, ma di tutti, che tutti debbono e possono percepire se posti nelle condizioni necessarie per percepirle, nella cui conoscenza tutti comunicano. Conoscere è comunicare con gli altri soggetti. Conoscendo, la vita si realizza come un io che ha in sè, correlativamente, un mondo di cose. Un mondo di cose e di oggetti non è concepibile che in rapporto a un io. Reciprocamente, senza un mondo di cose e di oggetti che sia in rapporto con lui un io non è concepibile. Pensare (porsi come io) è oggettivare, cioè porre in sè un mondo

di cose, è conoscere, e un mondo di cose è il pensiero di un mondo di cose. Nè io senza mondo, nè mondo senza io.

SVILUPPI DEL CONOSCERE. — La vita non si ferma qui. Essa non è schiava di questa sua creazione. Essa può ancora infinitamente trascenderla. Il mondo delle cose e degli oggetti di cui essa ha creato l'apparenza proiettando la sua propria identità nel flusso delle sensazioni è esso stesso un molteplice indefinito caotico contraddittorio. La vita non è schiava di questa caoticità e contraddittorietà. Essa può ancora trascenderla e superarla, tanto vero che la trascende e supera di fatto. Superarla, trascenderla vuol dire concepire questa infinita molteplicità e varietà di cose e di oggetti come stretta in un'unità e sgorgante da una identità superiori, come l'apparenza illusoria di una identità e unità sostanziali. La vita crea così successivamente, al disopra del mondo del senso comune, il mondo della scienza e della filosofia, che negano nella sua immediatezza e stringono in unità e identità sempre più profonde l'infinita varietà e molteplicità del mondo delle cose e degli oggetti. Scienza e filo-

sofia sono questo mondo stesso sempre più depurato delle contraddizioni che esso offre, così come il mondo delle cose e degli oggetti del senso comune non è che un primo tentativo di depurare il caos sensibile delle contraddizioni che esso presenta.

È l'avvertenza delle contraddizioni del caos sensibile che spinge la vita a superarlo e a sistemarlo nel mondo delle cose e degli oggetti, che è il caos sensibile stesso parzialmente negato nella sua diversità e molteplicità e parzialmente unificato e identificato. È l'avvertenza delle contraddizioni del mondo delle cose e degli oggetti che spinge la vita a superarlo e a sistemarlo nel mondo della scienza, ch'è il mondo degli oggetti negato nella sua diversità e molteplicità e parzialmente unificato e identificato. Ma la vita non avvertirebbe una contraddizione come contraddizione se prima (idealmente prima) non si realizzasse come unità superiore. Il suo realizzarsi come unità superiore è tutt'uno col suo avvertire la contraddizione come tale e tentare di superarla, proiettando nel piano che le appare contraddittorio un'immagine della sua unità superiore.

Contingenza e infinità della riflessione. — La forza che porta la vita a superare il piano inferiore è dunque un atto che non si può mai ricondurre al piano inferiore, sciogliere negli elementi del piano inferiore, che non ha la sua spiegazione nel piano inferiore: un atto che c'è perchè c'è, si pone perchè si pone, di cui non c'è spiegazione (spiegare è sempre ricondurre ciò che è a ciò che c'era; spiegare è negare la novità, l'originalità, la peculiarità di ciò che c'è e mostrare che c'era già prima di esserci; spiegare è mostrare che ciò che ora è preesisteva a sè stesso, sicchè la sua novità è tutta illusoria e apparente), un atto libero e contingente, che non si anticipa, non si deduce a priori, ma si constata dopo che si è prodotto, un atto di libera autocreazione dal nulla, un mistero. Così è un'unica potenza quella che spacca il flusso amorfo e di un sol blocco della vegetalità, crea in esso la bipolarità di io e non-io, genera il fantasma di un mondo di oggetti esistenti fuori dell'io, dissolve il mondo oggettivo così creato nel mondo ancor più coerente e unificato della scienza. Questa potenza fa sì che la vita è più forte di tutte le posizioni che

essa raggiunge e realizza e può andare sempre aldilà, può trascenderle tutte, sì da *averle* e non semplicemente *esserle*.

B) Dal conoscere utilitario al conoscere fine a sè stesso.

La rappresentazione e il fine. — Nello istinto la vita fa tutt'uno con la serie degli atti in cui si realizza e non se ne spicca. A mano a mano che essa supera il piano dell'istinto e si afferra e possiede come attività distinta dai suoi atti e dalla quale dipende che i suoi atti siano posti in essere o no, il fine dell'azione si distingue dall'azione o serie di azioni che lo realizza. L'apparire alla coscienza del fine come fine è tutt'una cosa coll'apparire alla coscienza dell'azione (o serie di azioni) come ciò che realizza quel fine, come mezzo. Per ciò stesso il fine appare alla coscienza come qualcosa che non è attualmente, ma può essere e non essere, un problematico, un aleatorio, un futuro, una rappresentazione, un possibile, un ideale. La posizione del possibile, dell'ideale come tali è la posizione di qualcosa che pur essendo non è, è la posizione di un

irreale che pure in qualche modo è: e, cioè, è ideale, rappresentazione. La rappresentazione, l'ideale, è, certo (se è pensato, in qualche modo è), ma è come ciò che non è, che non è reale, intendendo per reale l'oggetto del mondo del senso comune, il quale è, sì, creazione del pensiero (nel senso sopra detto), ma il pensiero avendolo creato senza sapere di crearlo, perdendosi nella sua creazione, l'oggetto gli appare come realtà in sè.

Perchè il vivente si sollevi al punto di poter creare in sè l'apparizione dell'ideale, della rappresentazione come tale — cioè come non-essere che pure in qualche modo è, come essere che pure in qualche modo non è — è necessario che esso si sollevi alla creazione e visione del fine come fine. La rappresentazione nel senso stretto della parola, ossia la visione interna di qualcosa come tale che pur essendo non è reale, della realtà dell'oggetto del senso comune, nasce appunto con lo strapparsi della vita dal piano della realtà (dell'oggetto del senso comune), col porre il fine come fine, come futuro, ideale, possibile, da fare. La rappresentazione nel senso stretto della parola nasce come piano e schema dell'atto futuro. Di contro

ad essa, il mezzo appare come ciò che è, come il reale, l'esistente. Il teoretico propriamente detto nasce come un pratico futuro, embrionale, possibile. La dimensione del futuro nasce nello spirito con la posizione di qualcosa come un da fare che non è fatto ancora e che si anela a fare. Futuro, ideale, possibile, fine, schema d'azione, rappresentazione, teoria nascono a un parto solo. Sono, in fondo, la stessa cosa.

L'ATTIVITÀ TECNICA. — Il fine si è così staccato dalla serie degli atti che lo realizza. Esso è stato posto come esterno ad essa. Per ciò stesso la serie degli atti che lo realizza non è più, come nell'istinto, rigorosamente determinata una volta per tutte. Può anche variare. Un mezzo può sostituirne un altro. Al limite, ogni cosa, ogni atto può essere mezzo per realizzare il fine. L'attività che realizza il fine come fine, si pone perciò di fronte ad esso, al limite, infinitamente libera di realizzarlo così o altrimenti. Mentre nell'istinto l'attività coincide strettamente colla serie degli atti nei quali si realizza, e perciò l'istinto è insuscettibile di variazioni, immutabile e perfetto, l'attività che persegue il fine posto come fine, l'attività vera-

mente umana, è, al limite, infinitamente libera di realizzare il fine con tutti i mezzi possibili, e di tutto può far mezzo al fine. Tutto potendo essere mezzo al fine, nulla è più necessariamente mezzo, nulla è più mezzo in sè. Più l'attività si afferma come libera, meno essa è vincolata a questo o a quel mezzo per realizzare il fine.

Il mezzo è così divenuto esterno al fine, e viceversa. L'attività opera con mezzi esterni al fine, con mezzi in cui il fine non è prefigurato e predestinato. È l'attività che conferisce o che ricusa la qualifica di mezzo a ciò che di per sè, immediatamente, non è tale. L'attività è così creatrice di mezzi come mezzi, è attività tecnica, strumentale.

Lo strumento e la coscienza dell'arbitrio. — Lo strumento è ciò che realizza un fine senza contenerlo prefigurativamente in sè, è ciò che non la natura ma l'uomo ha fatto mezzo rispetto a quel fine. L'attività strumentale, tecnica è perciò infinitamente mutabile, perfezionabile, non legata nè a fini nè a mezzi determinati, non legata a tempi e a ritmi vitali determinati. Essa è dell'uomo. Dell'animale superiore non è che in minima misura ed in modo

appena embrionale. Il rapporto cosciente di mezzo a fine nasce dunque come rapporto di strumento (utensile) a consumazione dell'azione: alla rappresentazione dello strumento (dell'utensile) come tale è inerente la coscienza di essere estraneo al fine che esso serve a realizzare, indifferente ad esso, congiunto ad esso da un legame non naturale ma puramente artificiale. Dal che nasce l'idea che se quel mezzo non va, se ne può usare un altro, e che l'azione che si svolge con quel mezzo non ha in sè nulla di necessario di fatale di inevitabile, ma è tale che può farsi o non farsi. che può farsi così o altrimenti, in una parola: che è arbitraria, libera.

La prima esperienza della libertà come arbitrio nasce a un parto con l'invenzione cosciente di un mezzo come mezzo, cioè di un utensile — si rafforza quando l'uomo, invece di buttar via l'utensile dopo di essersene servito, lo conserva per un'altra volta: atto di cui nessun animale è capace, nemmeno se esso è capace di costruire un utensile (per es.: lo scimpanzè è, sì, capace di costruire con due piccoli bastoni un bastone lungo (per far cadere una banana posta troppo in alto per pren-

derla con la mano, ma non ha l'idea di conservare il bastone per un'altra volta) — si rafforza ancora di più quando l'uomo si serve di un utensile per fabbricare un altro utensile: atto di cui solo l'uomo è capace, e pel quale la coscienza della libertà si dilata, s'irrobustisce, si radica potentemente, si fa sicura di sè, non si perde più.

Istinto e attività tecnica. — È proprio dell'attività tecnica che il fine sia estraneo al mezzo che lo realizza, che tra i due non ci sia rapporto immediato, naturale, che la relazione che essa pone fra mezzo e fine sia estranea al mezzo e al fine in quanto tali. Nell'istinto, invece, il fine è al termine dei mezzi (della serie di azioni) che lo realizzano come la loro naturale fioritura e destinazione, ma appunto perciò quel fine non può fiorire che da quei mezzi, non da altri. Il fine che è posto coscientemente come fine è per ciò stesso posto come esterno ai mezzi che lo realizzano. Il fine che non è posto coscientemente come fine è per ciò stesso interno ai suoi mezzi, affine ad essi, prefigurato e predestinato in essi, è, in fondo, mezzo a sè stesso, lavora la mate-

ria dei mezzi suoi dal di dentro e non dal di fuori, non è realizzato dal di fuori, ma si autorealizza, e la serie degli atti che conducono a realizzarlo è niente altro che il processo con il quale il fine si autorealizza come fine. Per questo l'istinto è, in fondo, un prolungamento dell'attività organica, vitale, mentre la attività tecnica o strumentale tratta dal di fuori la materia (in essa il fine non realizza sè stesso, ma è realizzato), e perciò è davvero a suo agio solo con la materia morta, inorganica.

L'ATTIVITÀ PROGRAMMATICA. — Il vegetale e l'animale non hanno esperienza di passato nè di futuro come tali. In essi l'attività è coestensiva al presente, obliosa perduta naufraga in esso. Ma più l'attività si afferma come attività, più evade dal presente. Com'è possibile ciò, se l'attività per definizione non può essere che nel presente, che presente? L'attività rimane sempre nel presente e presente, ma il presente si rompe, differenzia e articola internamente. Il fine è un possibile, un ideale, cioè un futuro. Il futuro è interno al presente (e come tale è presente anch'esso) come pos-

sibile, come tale che non è ancora, ma può essere e sarà. Il passato è un presente posto come non presente, dunque interno al presente. Il presente propriamente detto appare allora a sè stesso come il punto di passaggio di un dinamismo che va dal passato al futuro. Il presente, differenziandosi internamente in passato presente futuro, appare a sè parte di sè stesso. Lo spirito così realizza in sè la visione del tempo come successione di passato, presente e futuro.

Per ciò stesso l'attività muta aspetto. Essa sa ormai che v'è un passato un presente un futuro che si succedono, e che quindi essa deve comprenderli tutti in sè. Un'attività che si esaurisca tutta nel presente in quanto avulso dal passato e dal futuro, nell'attimo, le appare ormai inadeguata. Attività degna del nome le appare solo quella che si estende attraverso il presente al futuro. Esperienza del passato, previsione del futuro. continuità dal passato al futuro: tali appaiono ormai in questo punto al vivente le caratteristiche di una attività adeguata al piano che la vita ha quì raggiunto. Nasce così l'esigenza che l'azione sia continua coerente univoca nella sua dire-

zione, rilegante passato presente futuro nella continuità di un movimento unico, esecuzione di un programma sempre lo stesso nella diversità dei tempi e delle situazioni.

DAL CONOSCERE UTILITARIO AL CONOSCERE FINE A SÈ STESSO. — L'attività ha posto il fine come ideale e i mezzi che lo realizzano come reali. Il reale è reale, oggetto per un conoscere che lo coglie come tale. Il conoscere è dunque innanzi tutto conoscenza di cose eventi processi come mezzi atti alla realizzazione di un fine. Il conoscere nasce come conoscere utile alla realizzazione di un fine, come conoscere di mezzi, come conoscere pratico. Ma poichè tutto può esser mezzo a realizzare il fine, e poichè i fini che l'attività può porsi sono svariatissimi, poichè tutto può esser mezzo a ogni fine, e ogni fine può essere a sua volta mezzo a ogni altro fine, così si apre alla conoscenza un campo sterminato e infinito di applicazioni.

La conoscenza può superare il piano in cui era ricerca con cui un fine preciso e determinato può essere realizzato con determinati mezzi, può a poco a poco dimenticarsi

del fine, di ogni fine, e restringersi a studiare i rapporti che hanno i mezzi fra loro. E poichè i mezzi sono, come abbiamo visto, le cose, gli oggetti, gli eventi reali, esistenti, la conoscenza finisce per applicarsi alle cose, agli oggetti, agli eventi, ai rapporti delle cose e degli oggetti e degli eventi fra loro, indipendentemente dalla loro qualità di mezzi ad un qualsiasi fine. Il pensiero del fine e correlativamente quello del mezzo si obliterano e la conoscenza a poco a poco diventa fine a sè stessa, conoscenza del reale in quanto tale. Conoscere è attività. Ogni attività in quanto si esercita vittoriosamente dà gioia. La gioia dell'attività vittoriosa reagisce sull'attività, l'incoraggia a continuare, l'esalta in sè stessa. La conoscenza così finisce per diventare attività che non ha altro fine che sè stessa, che si esercita pel solo piacere di esercitarsi. Nasce così la vita teoretica, che è la vita del conoscere come fine a sè stesso, la vita del sapere per il sapere. E questa può diventare la forma dominante dell'attività spirituale, a poco a poco subordinandosi e assorbendo ogni altra energia. Nasce allora l'antinomia tra il conoscere e il volere.

Antinomia del conoscere e del volere. — Conoscere, abbiamo visto, è entificare, obbiettivare. L'attività conoscente crea l'oggetto come oggetto, cioè conferisce dignità di oggetto a fluidi e instabili stati psichici, che, in quanto attività obbiettivante, essa trova e non crea. L'attività conoscente, abbiamo detto, crea la forma dell'oggettività, della indipendenza dall'io. Crea l'oggetto, ma, poichè nell'atto in cui lo crea non si ripiega su sè stessa, non riflette sulla sua creazione, non sa di crearlo, e perciò appare a sè stessa come tale che soltanto scopre e trova l'oggetto. La coscienza della sua creatività è assente dal soggetto conoscente come tale. Egli è immerso tutto nel prodotto della sua attività, e appunto per ciò l'oggetto gli appare esistente in sè, fuori e senza di lui. Al contrario, l'io è pratico solo in quanto si afferma come io di fronte al non-io, solo in quanto tende a subordinare questo a quello, a rielaborarlo secondo gli scopi di quello.

L'attività conoscente nata dalla pratica tende non solo a rendersi autonoma, ma, svolgendosi e affermandosi sempre più, si volge contro la pratica, facendo sempre più perdere all'io la coscienza di sè come potere creatore.

Restituito alle necessità della pratica, messo in condizione di dover agire in situazione nuova e impreveduta, a dover proporzionare al fine dei nuovi mezzi, l'io, che la conoscenza ha disabituato dalla coscienza della sua creatività, si trova impacciato e incerto. Abituato a trovare la sua gioia nel conoscere, cioè nel cercar sempre e dovunque identità e permanenza nella multiformità e nel flusso degli eventi e delle cose, gli viene meno la coscienza puntuale della situazione individuale in cui si trova ad agire, cioè a dover proporzionare i mezzi al suo fine. E sbaglia perchè tende a ricondurla a ciò che in essa v'ha d'identico con altre situazioni, chiudendo gli occhi a quello che in essa c'è d'individuale e unico e irripetibile e che esige una risposta anch'essa irripetibile unica individuale. Al limite, la conoscenza divenuta fine a sè stessa tende ad abolire l'azione. Ma quest'antinomia non ha nulla di fatale e di necessario. Nata dalla ipertrofia dell'attività conoscitiva che si è fatta scopo a sè stessa, quell'antinomia può venir meno, man mano che l'attività conoscitiva viene ricondotta in più modesti limiti dall'attività pratica che essa aveva sopraffatta.

C) La Saggezza.

Il conoscere come attività predominante. — Il conoscere è attività. Come tale, in quanto riesce, dà gioia. La gioia che ne è il fiore influisce sull'attività che essa corona, e la rende più spontanea più alacre più sicura. Il conoscere può — non deve necessariamente — diventare l'attività predominante della vita, quella che subordina a sè tutte le altre. L'uomo può trovare la sua gioia preferita nel sapere, nel conoscere, nello scoprire identità e permanenza nel molteplice vario e multiforme. Questo atteggiamento, vissuto a fondo, culmina in un tipo di vita e di uomo: il tipo del Saggio. Sul piano del Desiderio, abbiamo visto, la vita culmina nel tipo dell'Eroe; sul piano della rinunzia al Desiderio, nel tipo dell'Asceta; sul piano dell'Amore, nel tipo del Santo; sul piano della Conoscenza e dell'atteggiamento che essa rende possibile verso il mondo, nel tipo del Saggio.

Il Saggio. — Il Saggio è l'uomo in cui la attività conoscitiva non solo è l'attività predo-

minante e centrale, ma imbeve di sè tutta la vita, la colora e profuma di sè. Il Saggio è l'uomo in cui tutta la vita è stata permeata fin nel profondo dall'atto abituale del Conoscere, è l'uomo che nel conoscere ha cercato e trovato la soluzione del problema della vita. Conoscere è sempre, abbiamo visto, dissoggettivare oggettivare entificare, cioè affermare qualcosa come non-mio, non-io, quindi come tale che al giusto punto di vista tutti possono prenderne conoscenza, che in essa tutti comunicano, tutti fanno uno, tutti sono uno.

Perciò la gioia che la conoscenza dà non ha nulla di egoistico: godendo del conoscere, l'uomo non gode di nulla che lo ponga contro il mondo e contro gli altri uomini. Il sapere, universalistico per sua natura, accomuna gli uomini, non li divide. Esso è una fiamma che per propagarsi nulla perde della sua luce e del suo calore. Diventato attività predominante dello spirito, esso spegne istinti desideri brame legate all'individuo naturale come tale e incompatibili con l'attività del conoscere. In quanto estingue tali brame, la conoscenza libera l'individuo da ciò che lo pone contro il mondo e contro gli altri uomini, lo affranca

dall'ostacolo che il mondo e gli altri uomini possono costituire per lui, lo fa sufficiente a sè stesso. La conoscenza che è radice della saggezza è attività che sgorga dall'interno dello spirito, e come tale affrancata da ogni dipendenza dal mondo esterno. La gioia che se ne genera è perciò sciolta da ogni dipendenza dal mondo, è gioia autonoma dello spirito, che è sempre a disposizione di chi vuole e sa provarla.

La saggezza e l'universo. — Conoscere essendo essenzialmente ridurre il molteplice all'uno, l'instabile al permanente, assimilare il vario, identificare il diverso, universalizzare l'individuale, è naturale che al conoscere l'individuo singolo e particolare finisca per apparire un fenomeno effimero e fuggitivo, una bolla sul mare dell'essere, poco più che nulla. Per ciò stesso l'individuo si scolora, perde importanza, i suoi scopi sbiadiscono, attaccarcisi sembra pazzia da evitare. La salvezza dell'uomo sembra essere nel vivere in conformità delle grandi leggi, dei solenni ritmi dell'universo, ammettendo di contare poco o nulla come individuo, accettando con serenità le sue

eventuali sventure e sconfitte d'individuo singolo e particolare, accettando con serenità la stessa inevitabilità della sua morte. L'individuo in cui l'atto della conoscenza genera tal comportamento è il Saggio.

Il Saggio così sposta il centro della sua attività dall'individuo al mondo, dalla parte infinitesima al gran tutto, dall'apparenza alla sostanza, vive non più come individuo ma come mondo, come universo, e per ciò stesso si sottrae a ciò che può colpirlo come individuo e come parte, si colloca sul terreno del permanente e dell'essenziale, si realizza come universale che non passa ma permane. L'uomo si realizza come saggezza nella misura esatta in cui vive intonandosi a quelli che egli riconosce come i grandi ritmi e le grandi leggi dell'universo, nella misura esatta in cui vive come universo e non più come individuo singolo e particolare, non dando a sè stesso maggiore importanza e peso che a qualunque altro individuo singolo e particolare. Certo, con ciò non si sottrae del tutto al destino che può colpirlo nella salute, nei beni, nelle persone care, ecc., ma è saggio in quanto egli è preparato in anticipo a quei colpi, poichè sa che

è nella natura dell'universo che nulla sia sottratto al mutamento e alla morte, e perciò quando quei colpi vengono non se ne stupisce, e non dà loro nei riguardi di sè stesso più importanza di quanta ne abbiano nei riguardi del tutto. Al limite della saggezza è l'indifferenza all'individuo — cose, viventi, uomini — e a sè stesso come individuo. E se anche soffre e si lamenta, il Saggio è saggio perchè soffre e si lamenta quel tanto che la saggezza concede di soffrire e lamentarsi, e non più.

La tristezza del saggio. — Conoscere le grandi leggi del mondo è attività, quindi gioia. Ma quest'attività è conoscitiva. Alla conoscenza, abbiamo visto, è essenziale la coscienza di trovare e non di creare. Il Saggio conosce le leggi universali. Ma queste leggi egli ha coscienza non di crearle, bensì di trovarle. Egli è attivo in quanto le conosce e accetta, passivo in quanto sa di averle trovate. Poichè le accetta, esse non lo schiacciano come nemico. Ma in quanto sa di non averle create, ma trovate e che esse sono là senza, prima e fuori di lui e continueranno ad esserci anche quando egli non ci sarà più, egli di fronte ad esse

si sente, come individuo, passivo. La coscienza di tale passività non può assolutamente mancargli, perchè è essenziale all'atto del conoscere.

Di qui nel Saggio una certa tristezza che gli viene dalla coscienza della sua limitatezza e insignificanza d'individuo, dalla coscienza del limite che il mondo pone a lui come individuo. Tristezza che egli non può del tutto eliminare, perchè il riuscirci vorrebbe dire che sarebbe del tutto riuscito ad eliminare la sua individualità, ad attuarsi come del tutto indifferente di fronte ad essa: cosa possibile al limite e cioè, praticamente, impossibile. La tristezza del Saggio è figlia della coscienza della sua inutilità, della sua inessenzialità d'individuo, figlia della coscienza ch'egli ha, che ci sia o non ci sia il Saggio, il mondo va avanti lo stesso. La saggezza tende perciò ad abolire al limite l'iniziativa dell'individuo come tale, a sviluppare in lui un abito di rassegnazione, di remissione, di abdicazione, in cui l'attività, e con essa la gioia, tendono a morire.

La saggezza e l'individuo. — La saggezza è visione del mondo come sistema di leggi e

ritmi eterni, come immutabilità nel divenire: perciò tende al limite a distruggere l'individualità come centro d'iniziativa e di mutamenti. In quanto accetta e accoglie in sè attivamente le leggi del mondo e agisce come universo, il Saggio si affranca dalla pressione del non-io, si libera, si fa autosufficiente, felice. In quanto ciò facendo, muore (al limite) a sè come individuo, come centro d'iniziativa, la sua gioia non può essere del tutto pura, del tutto genuina, è sempre venata dalla tristezza della rinuncia, dalla malinconia del prigioniero rassegnato alla prigione, al quale la prigione, per quanto accettata, non può non apparire pur sempre prigione. Di qui l'oscillazione essenziale alla saggezza tra i due estremi della malinconia rassegnata e apatica e della serenità tranquilla e attiva.

La saggezza è affermazione della vita. Il Saggio non nega la vita. l'afferma, la vuole. Ma la vuole come universale, come legge e ritmo del mondo. La vita individuale e di sè stesso come individuo non ha diritto di essere per lui che in quanto l'individuo è un puro momento di vita dell'universale, è l'universale stesso in un momento della sua vita. Ma, al-

meno per l'intelligenza umana, non v'è individuale che si lasci ridurre del tutto, sciogliere senza residuo nell'universale. Non v'è diverso che si lasci divorare del tutto dalla monocromia dell'identità. Sempre nel diverso, nel vario, nel molteplice, nell'individuale v'è un lato, un elemento, un momento per cui esso dinanzi all'intelligenza umana riafferma la sua irriducibilità all'universale, all'identico. Non v'è perciò momento di vita individuale che al Saggio non appaia sfuggente all'universale, inessenziale alla vita del tutto, affetto di accidentalità e di caso. Tra universale e individuale la saggezza pone così una scissione, una frattura. L'Eroe ha fatto coincidere la sua vita d'individuo con la sua vita di universale: in lui l'universale è diventato passione individuale, la causa si è in lui identificata con l'io. L'Asceta ha (al limite) del tutto rinunciato a sè stesso come individuale. Il Santo ha riposto il centro di sè nell'*altro* universale. Il Saggio, invece, che ha coscienza di trovare le leggi del mondo, non di crearle, è obbligato a contrapporre sè come individuo a sè come universale, a mantenere quindi scisso l'individuale dall'universale. Non v'è atto individuale

di vita in quanto individuale che il Saggio non sia pronto a pensare come inessenziale e a veder fallire e mancare. Di qui rinuncia e malinconia.

Ottimismo e pessimismo del Saggio. — In quanto il Saggio tende a vedere in ogni ente e in ogni evento un aspetto e un attimo della vita del Tutto, la sua visione del mondo tende ad essere armonistica e ottimistica, a culminare nell'affermazione che, per chi si pone dal punto di vista del tutto, tutto è bene e che il male consiste solo nel non sapersi mettere dal punto di vista del tutto, nell'essere ignorante e cieco — in quanto vede in ogni cosa ed evento singolo qualcosa d'inessenziale e di caduco, tende a percepire il mondo sotto la categoria della Morte e a condannare come errore ogni attaccamento a qualunque cosa ed evento che passi e muoia. Così tra ottimismo e pessimismo il Saggio oscilla, e questa oscillazione è essenziale a quella posizione che è la saggezza.

Saggezza e vita. — Il Saggio è indotto dalla logica interna della saggezza a riconoscere che

non solo la vita non si esaurisce nella saggezza, nel senso che non tutti gli uomini sono capaci di elevarsi alla saggezza, ma anche che la saggezza non esclude l'esistenza di altre creazioni morali (l'Eroismo, l'Ascetismo, la Santità) che, se anche sono irriducibili alla saggezza, hanno la loro nobiltà e grandezza. È somma saggezza non esigere, nonchè dal comune degli uomini, nemmeno dai più nobili e puri di essi che siano tutti saggi. È suprema saggezza riconoscere che l'iniziativa della vita non è del saggio, ma di creature che sono su vette ugualmente alte e pur profondamente differenti dalla saggezza stessa. E in questo riconoscimento c'è, e non ci può non essere, della malinconia. Così nemmeno la saggezza conferisce all'uomo gioia assoluta e perfetta.

Il Saggio e il Dotto. — Come sugli altri piani di vita, così anche sul piano della conoscenza al disotto della suprema sintesi ch'è la saggezza si distendono sintesi meno compiute e perfette, di numero infinito, ch'è impossibile enumerare a una a una, e di cui si possono creare e si creano di fatto sempre delle nuove, e che variano da individuo a individuo. L'uo-

mo può fare della conoscenza di una particolare disciplina la sua prediletta e principale attività: può riporre la sua gioia nel conoscere quanto più profondamente può il calcolo infinitesimale o la fisica del calore o la chimica delle sostanze colloidali o i costumi degl'insetti o la metrica greca o la storia di un villaggio o quella di un grande impero, e così all'infinito. Quanto più quest'attività conoscitiva è assorbente ed esclusiva, quanto più polarizza a sè le energie dell'animo, quanto più si afferma vittoriosamente, quanto più affranca l'individuo da altre cure e preoccupazioni, quanto più lo rende indipendente dal mondo esterno, tanto maggiore è la gioia che l'individuo ne raccoglie. Ma in quanto questa attività conoscitiva non assurge a saggezza universale, a conoscenza di grandi ritmi e leggi dell'universo, essa non è capace d'imbevere e penetrare di sè tutta la vita, come la saggezza. La saggezza imbeve di sè la vita; ma la passione della scienza, del sapere, anche ardentemente perseguita, anche diventata scopo preminente della vita, è una passione come tutte le altre, che, se anche unifica l'animo, non riesce a farlo che a patto di

impoverirlo. Quando il dotto esce dalla sua disciplina, quando la luce della sua passione dominante si spegne, nulla vieta che si accendano in lui le passioni assopite ma non spente, come le stelle che la luce solare offusca e che tornano a brillare la notte. Il dotto può benissimo essere un uomo come tutti gli altri, abbandonato alle passioni di tutti, esposto agli assalti della vita, disarmato e indifeso di fronte al mondo. Di qui la coincidenza che frequentemente si verifica nello stesso uomo di una profonda disinteressata pura passione per la sua disciplina e di tutte le passioni e debolezze degli uomini comuni o addirittura volgari.

Mentre il Saggio è caratterizzato essenzialmente dal vivere secondo il conoscere, il dotto lo è sopratutto dal conoscere pel conoscere; mentre nel Saggio il conoscere è atto che informa di sè la vita, nel dotto conoscere e vita restano fino a un certo punto scissi e ciò che importa è la materia a cui il conoscere si applica, la quantità delle conoscenze create dall'atto conoscitivo. La saggezza è qualità e atto, la dottrina versa di più nella quantità e nella materia del conoscere.

VII.

LA LIBERTÀ

Il meccanismo puro. — Immaginiamo un essere così fatto che esso non offra resistenza alcuna alle azioni del mondo su lui, che con la sua reazione restituisca al mondo esattamente uguale in qualità e quantità l'azione esercitata dal mondo su lui, che con la sua reazione non tolga e non aggiunga assolutamente nulla all'azione esercitata dal di fuori su lui: evidentemente sarebbe più esatto chiamare quest'essere, anzichè un vero e proprio essere, un semplice e nudo luogo di passaggio dell'azione mondiale. Per esso il problema della libertà non si porrebbe nemmeno. Esso non potrebbe sentirsi nè coatto nè libero nella sua azione, perchè non agisce, è agito, l'azione non è veramente *sua*, se pure quella che esso esercita (o meglio: quella che da esso si esercita) si può ancora chiamare azione.

La concezione meccanistica del mondo, che tende a ridurre il mondo a una serie di movimenti ove l'effetto è esattamente equivalente alla causa, sopprime, al limite, nonchè la libertà, la stessa individualità degli esseri, la stessa esistenza degli esseri come esseri, e tende ad annegare tutte le differenti individualità degli esseri nell'uniformità grigia di un essere universale, che sarebbe poi nient'altro che movimento universale, concepito come spostamento locale di porzioni di materia che non si distinguerebbero fra loro se non per le differenti posizioni da esse occupate nello spazio indifferenziato, e che nulla distinguerebbe, in fondo, dallo spazio stesso nel quale si spostano.

La natura pura è spontaneità e fatalità pure. — Il luogo metafisico della libertà non può quindi essere che una *natura*, cioè un essere individuale, un centro autonomo di energia, un essere che nel senso proprio della parola reagisce alle azioni del mondo su lui, la cui azione, cioè, non restituisce puramente e semplicemente al mondo quello che il mondo gli ha dato, ma trasforma in modo originale l'azio-

ne che il mondo ha esercitato su lui. Questo essere, questa natura può agire in modo tale che il suo atto sia interamente e solo quello che la natura dell'essere vuole, realizzi interamente e solo la natura dell'essere, che l'essere agendo attui la sua natura senza incontrare ostacoli nè resistenza, che la sorgente dell'atto sia tutta e solo nella natura stessa dell'essere. Allora l'atto è *spontaneo.*

Ma in quanto l'atto è niente altro che spontaneo, l'essere trapassa tutto quanto nel suo atto, è quello che il suo atto è, non si spicca non si svelle non si allontana dal suo atto, non pone intervallo tra sè e l'atto suo. L'essere è nell'atto, coincide interamente con l'atto. L'essere è quello che fa, è quello che si fa, ma non può farsi diversamente da come si fa, non può fare diversamente da come fa. Il suo atto lo assorbe tutto in sè. L'essere — in quanto puramente spontaneo — non obbedisce che a sè, ma non può non obbedire a sè .La spontaneità pura è *fatalità.* L'essere che è spontaneità pura è spontaneo ma non sa di esserlo, perchè per saperlo dovrebbe avere (almeno confusamente) coscienza che c'è una condizione di non-spontaneità; e qui l'essere

coincidendo interamente col suo atto, non ha nessun sospetto che ci possa essere un'azione di segno diverso e opposto. L'essere è natura, è individuo, è spontaneità pura, ma lo è senza saperlo, lo è per altri che dal difuori lo guarda vivere e agire, non lo è per sè.

COSCIENZA DI SPONTANEITÀ ATTRAVERSO LA COSCIENZA DI COAZIONE. — Solo quando l'essere sarà impedito da un ostacolo di realizzarsi interamente nel suo atto, solo quando l'atto non corrisponderà interamente alla sua natura, solo quando la sua natura si scinderà dal suo atto, e questo per ciò stesso sarà sperimentato come atto non naturale, non suo, imposto, coatto, e perciò doloroso, solo allora l'essere correlativamente avrà l'esperienza interiore di una forma dell'atto in cui si realizza come l'individuo che è, e che per ciò è atto non imposto, ma spontaneo, suo, felice.

Perchè l'essere acquisti coscienza della spontaneità come spontaneità, dell'atto come spontaneo, naturale, suo, deve traversare la fase e acquistare l'esperienza interiore della *coazione*. È solo sentendosi coatto che egli acquisterà coscienza di che cosa è spontaneità, e

non solo sarà spontaneo, ma saprà d'esserlo, lo sarà per sè. Viceversa, l'essere non può sentirsi coatto, violentato nella sua spontaneità, se non sentendosi in pari tempo spontaneo: la coazione è sempre interna ad una spontaneità che si riafferma come tale pel fatto stesso di sentirsi negata. Un essere totalmente ed esclusivamente coatto, nel quale la coazione sia coestensiva alla totalità dell'essere, è inconcepibile e assurdo. Non meno assurdo e inconcepibile è un essere totalmente e assolutamente e per tutta la durata della sua vita sottratto a ogni e qualsiasi coazione, perchè ciò presuppone un mondo tale, che mai da esso venga a quell'essere il minimo impedimento all'attuarsi della sua natura. Presuppone, cioè, un'armonia prestabilita nei più minuti particolari tra quell'essere e il suo mondo.

La coscienza di sè come distacco dall'atto singolo. — L'essere cosciente della spontaneità, l'essere cosciente che il suo atto è spontaneo, è l'essere di cui non solo l'atto è conforme alla sua natura, ma che sa che il suo atto è tale, sa quindi (sia pure confusa-

mente) che egli potrebbe anche agire non conformemente alla sua natura, sa quindi che ci sono due specie o forme di atti: l'uno conforme alla sua natura, l'altro no — l'uno spontaneo, l'altro coatto — l'uno generato dall'interno, l'altro estorto dall'esterno — l'uno in cui egli agisce, l'altro in cui egli si sente agito. L'essere che sa questo non coincide interamente col suo atto, perchè sa che accanto all'atto conforme a natura in cui egli si realizza ce ne può essere un altro in cui egli non si realizza e che perciò gli appare come non conforme a natura.

L'essere allora non coincide più totalmente col suo atto, se ne è spiccato e allontanato, si libra al di sopra del suo atto, il suo atto non lo assorbe totalmente in sè senza residuo. L'essere ha acquistato coscienza di sè come individuo (natura, centro autonomo di energia) attraverso l'esperienza della coazione. L'essere che è e si sa individuo è quello che agendo non coincide totalmente col suo atto, ma distingue sè come fonte di atti dagli atti singoli in cui si attua e di cui sa che possono ora derivar da quella fonte e ora no.

L'ESSERE COME SIGNORE DELL'ATTO: LA LIBERTÀ. — L'essere ora sa che un atto che egli attua può essere tale che la sua natura di essere vi si realizza o no. Ma che la sua natura si realizzi o non si realizzi nell'atto, di fronte a ciò l'essere è ancora passivo. Un ulteriore passo può essere fatto, grazie a un'ulteriore tensione di energia, in forza della quale l'essere che attraverso l'esperienza della coazione si era spiccato e allontanato dal suo atto se ne spicca e allontana ancora di più.

L'essere può realizzarsi come tale da creare in sè l'esperienza interiore che dipende da lui che il suo atto sia posto o non sia posto in essere. La distanza dell'essere dall'atto è qui cresciuta ancora. Qui l'essere ha coscienza non solo di essere lui o di non essere lui nell'atto, ma di essere lui o di non essere lui a porre l'atto come quell'atto che è. L'essere qui si libra al disopra dell'atto suo come signore dell'essere o non essere di quell'atto. Il suo atto non lo esaurisce, non lo impegna a fondo, non lo assorbe per intero. Egli si pone come relativamente indifferente di fronte al suo atto. L'atto è lui, egli è nell'atto in quanto l'atto è posto da lui. Ma l'atto non è lui in

quanto egli sa che potrebbe anche non porre l'atto . L'essere qui ha coscienza di sè come distinto dai suoi atti, come agente dei suoi atti, da cui dipende che i suoi atti siano o non siano posti in essere. Allora, ma allora soltanto, si può dire dell'essere che egli è *libero.*

La libertà come scelta fra possibili. — Perchè vi sia l'apparizione, la visione interna, il fenomeno, la coscienza della libertà, perchè l'essere appaia a sè stesso come libero, egli deve superare il suo essere reale, il suo essere di fatto, deve realizzare in sè la coscienza di sè come tale da cui dipende che il suo atto sia posto o no, deve realizzare sè come possibilità uguale e contemporanea di azioni opposte. Gli opposti non possono essere contemporaneamente reali; pure debbono essere contemporaneamente presenti all'essere, perchè la visione interna della libertà si produca in lui. Ne risulta che perchè essi gli siano presenti contemporaneamente senza essere reali debbono essere ideali.

La libertà non si attua quindi che come scelta fra ideali di azioni o, che è lo stesso, fra azioni ideali, fra azioni non reali ma pos-

sibili, non presenti ma future, che non sono ancora senz'altro, ma che possono essere. Ora il luogo metafisico dove solo sono possibili i possibili, le azioni future, le azioni che non sono ma possono essere, e cioè i programmi, gli schemi i piani di azione, è la coscienza. La libertà è scelta fra i possibili. I possibili non esistono come possibili che nella coscienza. La libertà non è dunque che nella coscienza. Non vi è altra libertà che la coscienza della libertà. L'essere è libero esclusivamente in quanto e perchè si sa libero. Ed è (e si sa) libero esclusivamente perchè e in quanto può scegliere fra due o più schemi di azione, tra due o più azioni future. Nella sua genesi prima, il futuro è nient'altro che schema di azione, che l'azione come schema di sè stessa.

L'energia dell'essere qui è tale che esso si è strappato da tutto ciò che è dato e immediatezza, e si libra aldisopra dell'immediatezza del dato, sovrapponendo a questo il fantasma del possibile. Il possibile è pensabile come tale solo in quanto opposto, e coscientemente opposto, all'immediato, al dato. Come possibile, esso non esiste che nella coscienza, come atto

di coscienza, come rappresentazione. Ecco perchè nel senso stretto della parola « libertà » solo l'uomo è libero, solo nell'uomo producendosi la visione interna del possibile, solo l'uomo avendo la forza di astrarre dal dato, dall'immediato e di levarsi alla coscienza della rappresentazione come tale, cioè come realtà non (immediatamente) reale, come realtà non (immediatamente) data, come realtà irreale, e cioè come ideale.

LIBERTÀ È COSCIENZA DI LIBERTÀ. — Cosa vuol dire essere libero? Agire e sapere di poter anche non agire o agire diversamente, avere in pugno l'azione, essere superiore alla propria azione pel fatto di potere anche non farla o farne un'altra e contraria. Essere libero è sapersi libero. Essere libero senza sapersi libero o sapersi libero senza essere libero è un'assurdità. Un essere non può sapersi libero senza avere la coscienza di scegliere fra possibili, fra schemi di azione: ma in ciò appunto — e in niente altro — consiste la realtà della libertà. Sapersi libero è porsi dinanzi a sè come causa delle proprie azioni, come agente, come responsabile.

Poichè la libertà è scelta fra possibili, un essere non si sa e non è libero che in quanto egli agendo consapevolmente sacrifica una parte di sè. Coscienza di libertà (e cioè libertà senz'altro, perchè non v'è libertà se non come coscienza di libertà) è coscienza di scelta, cioè coscienza di sacrificio (sacrificio cosciente) di parte di sè. Un essere è tanto più libero, quanto più viva è in ogni suo atto la coscienza che l'atto poteva anche non essere, quanto più nell'atto è involto il possibile, nell'immediato la rappresentazione, nel reale l'astratto, nel sensibile il concetto.

Agire secondo idee. — Perciò più l'essere è libero, e più si dirige secondo possibilità, schemi d'azione, rappresentazioni. Non che l'idea, il programma, lo schema, la rappresentazione abbia in sè e per sè forza motrice alcuna. Questa in ultima analisi è sempre nell'essere come centro autonomo di energia. Ma l'essere tanto più è libero, quanto più la sua energia si scinde internamente, a sè come impulso immediato opponendo sè come schema di azioni e subordinando quello a questo. L'essere che non agisce secondo schemi idee astrazioni

possibilità piani programmi rappresentazioni non è libero, è natura, è spontaneità pura.

L'errore dell'intellettualismo non è nel dire che vera azione è solo quella che si dirige secondo idee; è nel credere che l'idea di per sè presa, in quanto puro schema mentale, sia dotata di efficienza motrice. Efficienza invece non v'è che nella energia intima dell'essere, ma più questa è intensa e ricca, più si sdoppia in impulso e idea e più subordina quello a questa. La fonte dell'azione è sempre nell'energia originale dell'essere, e questa è quella che è, è il *quantum* che è, e poichè di ciò non v'è ragione nè spiegazione possibile, è irrazionalità pura. Ma più l'energia dell'agente è ricca, più l'azione si svolge secondo rappresentazioni.

La subordinazione dell'impulso alla rappresentazione è la prova che l'energia dell'essere è tanto forte da strapparsi al dominio dell'immediato presente subordinando questo al futuro, cioè a un piano d'azione. L'incanto del puro presente è rotto. L'essere agisce come essere che abbraccia in sè una vasta estensione di tempo. L'atto è agito non per sè ma in quanto attua un piano che lo trascende come atto singolo e particolare. In ogni atto è presente un

programma, un piano cui l'atto deve servire. L'agire secondo idee — purchè queste idee siano generate, o almeno fatte proprie, dalla energia dell'individuo e non ricevute passivamente dal di fuori — è la prova della ricchezza e della potenza dell'azione.

I GRADI DELLA LIBERTÀ. — Un essere è tanto più libero quanto più sente come tale che può essere o non essere, e cioè come contingente, ognuno dei suoi singoli momenti vitali. La libertà ha gradi infiniti. Tra chi si sente libero solo in atti insignificanti e chi si sente libero d'inflettere direzioni intere della sua vita, la differenza d'intensità è grandissima. La libertà non è perciò una quantità indivisibile che si ha o non si ha: è scelta, cioè è coscienza, e come tale può avere gradi infiniti di tensione. Libertà assoluta sarebbe quella di un essere che potesse operare la scelta fra un infinito e un altro infinito di azioni possibili, tra un mondo e un altro mondo. Quest'essere sarebbe Dio. La libertà assoluta è perciò un limite ideale, cui ci si può indefinitamente avvicinare senza potere toccarlo mai. La libertà reale è sempre relativa.

La libertà è interna ad una spontaneità che la involge. — Che i possibili tra cui la volontà sceglie siano *quelli* e non altri, che la scelta sia *quella* e non altra, in ciò è spontaneità. La libertà è interna a una spontaneità che la involge. L'essere libero è l'essere che si fa, ma l'essere che si fa non potrebbe farsi se non fosse avvolto da un sè stesso più ampio che non si fa, ma è dato a sè stesso come l'essere che è. È sempre la spontaneità, la fatalità della natura che ha l'ultima parola.

I motivi in quanto tali non hanno di per sè alcuna forza motrice, essendo schemi astratti. La forza che sembrano avere è la spontaneità che gliela presta. È essa che li carica di tensione motrice. La libertà è, in fondo, una spontaneità che ha abolito o provvisoriamente sospeso delle spontaneità inferiori. Perciò non va mai senza esperienza di resistenza interiore. Più si svolge, più essa si subordina delle spontaneità inferiori, che l'agente appunto per ciò sente come resistenza interna.

In ultima analisi, chi agisce è sempre la spontaneità profonda dell'individuo. Nondimeno, che l'azione appaia preceduta da deliberazione, riflessione, esitazione, peso dei motivi,

non è una commedia che la volontà recita di fronte a sè stessa, non è una giustificazione che la ragione fa a posteriori dell'azione, giustificando ciò a cui l'essere è stato spinto dall'impulso puro, è la condizione perchè l'energia si attui non come semplice spontaneità, ma come libertà, cioè come una spontaneità di grado superiore, che agisce non per semplici impulsi ma secondo piani, secondo rappresentazioni, cioè secondo coscienza.

In che senso libertà è necessità. — L'essere si fa sempre più libero a misura che agisce per rappresentazioni sempre più generali, sempre più connesse in sistema, sempre più strettamente coordinate e subordinate fra loro, sempre più sradicate da spontaneità immediata, ma che tuttavia rimangono sempre interne a una spontaneità iniziale data che tutte le abbraccia e congloba. Più l'essere si fa libero nel senso sopra detto, più questa spontaneità iniziale e fondamentale lascia la zona superficiale dell'essere, l'abbandona alla libertà, cioè alla contingenza, scende nelle fondamenta stesse dell'essere, si fa occulta e profonda, invisibile ma tanto più onnipresente, si

afferma non nei singoli atti, che, retti dalla libertà, possono essere o non essere, essere quelli che sono o altri, ma nella direzione costante uniforme inflessibile della vita. L'uomo veramente libero è quello che in ogni momento della vita può agire diversamente da come agisce e che pure, in fondo, vuole sempre una sola e medesima cosa, e fa tutt'uno con questo uniforme e inflessibile volere. È in questo senso, ma in questo senso solo, che si può affermare che la vera libertà è in fondo identica con la necessità.

Libertà è volontà. — Libertà è volontà. Infatti, volere è agire secondo il concetto dell'agire e in forza di questo. Volere è perciò sempre prevedere. È solo volendo che io mi attuo come causa unica e permanente delle mie azioni cioè come io. Perciò il volere è sempre libero. Non nel senso che la libertà è un attributo del volere, ma nel senso che volere e libertà sono esattamente la stessa cosa. E come la libertà, così il volere non è un indivisibile che c'è o non c'è, è un'energia suscettibile di gradi infiniti di tensione.

Libertà non è coestensiva di moralità. — La libertà come è definita di sopra non è esclusivamente morale. La teoria che fa dell'atto libero un atto essenzialmente morale e viceversa conduce a porre come non liberi tutti gli atti non morali. Ma un atto può benissimo essere non libero (nel senso nostro) e morale: un impeto subitaneo di generosità e di amore, in quanto non è preceduto da deliberazione, scelta ecc., è impulso puro, non è libero, è spontaneo, e nondimeno chi oserebbe chiamarlo immorale o amorale? Viceversa, un atto può essere libero e non morale: un freddo e astuto delinquente che calcola i suoi atti è certamente libero e pure non è morale. Ma chi agisce come persona affermandosi come punto fermo contro gl'impulsi inferiori della natura, capace di domarli, capace di distinguere in sè un io ideale e una spontaneità inferiore e capace di subordinare questa a quello, realizza in sè libertà. Personalità non va mai disgiunta da libertà.

Critica della dottrina che afferma la identità di moralità e libertà. — Una dottrina definisce la moralità, l'atto morale come

identico alla libertà, intendendo per libertà l'atto di liberarsi (superare, trascendere) da una spontaneità che resiste. Se questa dottrina fosse vera, l'atto morale andrebbe necessariamente connesso con l'esperienza della scissione interna tra ciò da cui ci si libera e l'atto stesso del liberarsi, tra spontaneità e volontà, andrebbe necessariamente connesso con un senso di pena.

Questa teoria conduce logicamente a negare valore morale a tutti i momenti in cui lo spirito non è sforzo, a tutti i momenti in cui la volontà non lotta contro una spontaneità, a tutti i momenti in cui lo spirito si pone come non scisso, non dilacerato. Essa conduce a negare ogni valore alla serenità alla calma alla quiete di uno spirito che riposa tranquillo in sè stesso, a negare ogni valore morale all'amore e alla gioia dell'amore.

Cosa assurda. Essa conduce a riconoscere valore morale solo ai momenti in cui la volontà lotta contro una spontaneità e a qualificare morale l'atto del volere come tale. Come se volere e volere moralmente fossero la stessa cosa, come se l'uomo non potesse lottare contro di sè per sradicare da sè la parte migliore di sè e, almeno provvisoriamente, riuscirci,

come se il volere non potesse essere moralmente inferiore a una spontaneità che esso riesce a sopraffare (per esempio: colui che riesce a soffocare in sè per freddo calcolo un impulso generoso).

Squalificando come immorale ogni spontaneità solo in quanto e perchè tale, questa dottrina è spinta dalla sua logica interna a fare della volontà una forza che non ha nulla in comune con la spontaneità, quindi con la natura, una forza piovuta dal cielo o da non si sa quale altro mondo su questa terra. Essa è spinta a concepire l'uomo come un essere composto di due esseri cuciti inesplicabilmente insieme (spontaneità e volontà, natura e sopranatura, carne e spirito), che lottano tra loro senza potersi accordare mai; è spinta a negare che l'atto morale possa mai rendere soddisfatto e felice l'uomo in tutta la pienezza della sua natura. Essa è indotta a negare che l'uomo possa mai realizzarsi moralmente come totalità e ad affermare che atto morale è solo quello in cui l'uomo sacrifica e mutila una parte di sè, e precisamente quella parte di sè — l'impulso, la spontaneità — che lo fa quell'individuo, quell'uomo singolo che è.

Libertà e abitudine. — Con l'abitudine la distanza ideale tra lo schema dell'azione e l'azione, tra l'azione come idea, rappresentazione, possibile, programma, schema e l'azione reale, tende sempre più a diminuire e, al limite, a svanire. Con l'abitudine la coscienza e la libertà tendono perciò a scomparire, quella che fu inizialmente azione libera e cosciente tende a trasformarsi in azione puramente spontanea. Inversamente, la riflessione applicandosi all'abitudine stacca sempre più l'azione reale dal suo concetto, dal suo programma, dal suo schema, trasforma l'azione da puramente spontanea in azione cosciente e libera, preceduta da scelta, riflessione, esitazione. Lo spirito senza posa scende dalla libertà alla spontaneità per la via dell'abitudine, senza posa risale dalla spontaneità alla libertà per mezzo della riflessione.

Libertà e scienza. — La libertà è la coscienza che l'azione potrebbe o avrebbe potuto non essere o essere diversa da quella che è o che fu. Per questo la libertà, realissima in quanto coscienza di libertà, è qualcosa che la Scienza si rifiuta e si rifiuterà sempre di

ammettere. Poichè conoscere scientificamente significa essenzialmente spiegare. Spiegare è identificare. Si conosce scientificamente un oggetto (evento o cosa) nella misura in cui lo si spiega, lo si riporta ad altro, lo si identifica con altro, lo si nega nella sua individualità novità originalità peculiarità e lo si riconduce ad elementi preesistenti. Un oggetto, evento o cosa, è spiegato quando è ricondotto ai suoi elementi, alle sue cause, quando cioè di esso si mostra che in fondo esso era già dato quando non era dato ancora, era già esistente quando non esisteva ancora, era già reale quando non era ancora reale. Un oggetto o evento o cosa è spiegato quando la sua novità è riconosciuta come puramente apparente e illusoria, superficiale e fenomenica. In una parola: è spiegato l'oggetto quando è posto come necessario.

Necessario è un evento o una cosa di cui tutte le cause sono presenti prima che essa sia e che perciò non può non accadere, non può non esserci, che in fondo c'è già quando non c'è ancora, la cui novità in fondo è illusoria ed apparente, sì che è impossibile pensarla come non accaduta nel momento in cui si produce perchè in sostanza c'era già prima che

accadesse. È per questo che l'azione libera sfugge e sfuggirà eternamente alla Scienza, ed eternamente la Scienza tenderà a negarne la possibilità. Perchè l'azione libera è quella che è accompagnata dalla coscienza che potrebbe anche non essere (o non essere stata) agita, mentre la Scienza allora ha spiegato un'azione quando l'ha qualificata necessaria, cioè tale che in sostanza già c'era (nelle sue cause) quando non c'era ancora, e quindi tale che quando ci fu non poteva assolutamente non esserci. Perciò la libertà non si conosce scientificamente, non si spiega. Essa si vive in atto nell'azione che si regola secondo concetti e schemi: è un'intuizione immediata che sfugge alla spiegazione.

LIBERTÀ E STORIA. — In quanto tende ad organizzare la conoscenza delle azioni umane in corpo organico e sistematico, la Storia, tende, e non può non tendere, a negare l'azione come novità, a mostrare che l'azione già c'era prima di esserci, e che quindi quando si produsse era fatale, inevitabile, necessaria. In quanto il suo oggetto sono le azioni umane, la Storia però non può del tutto sopprimere

ciò che fa l'umanità delle azioni, cioè la loro libertà, la loro genesi da una coscienza, il loro poter essere altre da quelle che furono. Da una parte, lo storico non può negare l'umanità delle azioni umane (quindi la loro libertà e contingenza); dall'altra, in quanto tende a legare in corpo organico e sistematico le infinitamente molteplici azioni umane, non può non introdurre tra esse un legame di necessità, che le nega come opere libere e umane, come azioni nel senso vero della parola. La Storia è un compromesso mobile e continuo tra necessità e libertà.

Il vero storico è colui che da una parte tende a mostrarci la continuità della storia umana, il suo svilupparsi da cause, da germi, da forze, da energie preesistenti, ma dall'altra mette in luce tutto quello che s'inserisce in questa continuità come centro autonomo di azione, come individualità creatrice, come personalità autonoma e originale, quindi come centro di contingenza, di imprevedibilità, di caso. Chi tutto riduce a necessità e chi tutto riduce a contingenza, chi tutto trova necessario e chi tutto trova casuale entrambi negano ugualmente la Storia. L'uno tende a negarne

l'umanità, l'altro la continuità e l'organicità. L'uno fa della Storia una matematica; l'altro l'abbassa a pura registrazione di eventi slegati (cronaca). La narrazione storica è un continuo equilibrio diplomatico tra necessità e contingenza, tra Matematica e Cronaca: e la sua peculiarità è precisamente in questo perpetuamente minacciato e ritrovato equilibrio grazie al quale essa fa sentire, insieme e in un atto solo, in ciò che fu che tutto avrebbe potuto essere diversamente da come fu e, nondimeno, che una profonda necessità fu all'opera.

VIII

LA VOLONTÀ MALVAGIA

Esposizione della teoria che nega la volontà del male per il male. — Esiste una volontà positivamente malvagia? Una volontà che cerca e trova la sua gioia nel male? Esiste un'esperienza spirituale positiva reale concreta che si chiama la gioia del male o a questa espressione non corrisponde nulla di realmente pensabile ed essa è un puro e semplice *flatus vocis?*

Che una positiva volontà del male esista è negato da una teoria che, ridotta all'osso, si può enunciare così: L'uomo non fa mai se non quello che vuole, e quel che vuole e fa è per lui, nell'attimo in cui lo vuole e lo fa, bene. Bene è per me nient'altro che quello che voglio e faccio, quello che mi piace, quello che mi diletta, mi soddisfa, mi appaga, non a parole ma sul serio e in realtà. Non c'è bene

in sè fuori di qualcuno che lo voglia nell'attimo in cui lo vuole: è il volente che, pel fatto di volerlo, lo qualifica, lo costituisce, lo crea come bene. Perciò, volendo e agendo, io perseguo sempre il mio bene, quello che nello istante puntuale dell'azione, mi appare, e per me è, il mio bene. Volere e fare, e volere e fare il bene è tutt'uno. Posso, sì, in un successivo momento pentirmi di ciò che ho fatto, riprovarlo, sentirlo come male. Ma è evidente che, allora, ciò che ho fatto mi appare come male appunto, e solo perchè, ne sono fuori, lo rifiuto, lo respingo, lo ripudio da me. Nell'attimo puntuale in cui lo facevo, quello che ora mi appare male mi appariva ed era per me bene, il mio bene, se no non lo avrei nè voluto nè fatto. *Fare il male* è perciò proposizione senza senso, accozzo di parole senza nesso interno, come *circolo-quadrato*, *triangolo-trapezio*, e simili. L'uomo non può volere e fare il male, perchè male è ciò che si aborre, è ciò che dispiace, è ciò che non si vuole, e quindi è ciò che non si fa. « Volere il male » val quanto dire volere e non volere nello stesso tempo la stessa azione, inclinarvi e ripugnarvi insieme, cosa assurda e impossi-

bile, per la contraddizion che nol consente. Il male è per definizione ciò che è fatto o da altri che dal soggetto che giudica l'azione come male (azione che per l'agente che la fa è bene) o dal soggetto stesso, ma in un momento anteriore, perchè nel momento in cui compì l'azione questa gli apparve come bene, e solo in un successivo momento, in cui egli la guarda dal di fuori e la rifiuta, gli appare come male. Male è perciò sempre l'azione non attualmente nostra, non presente in atto, ma passata, idealmente passata, non fare in atto, ma fatto o da altri o da sè ma in un anteriore momento.

È bensì vero che ci sono alcuni (pochi fortunatamente) esseri i quali sembrano cercare e trovare la loro gioia nell'esercizio della più spaventosa crudeltà o negli spettacoli che di questa si offrono ai loro occhi: esseri i quali godono del sangue che scorre, dei gemiti delle vittime torturate, della disperazione delle creature private dei beni cui erano più attaccate nella vita. Pure, nemmeno di questi esseri si può dire che vogliono il male. Anche essi, a loro modo, vogliono e attuano sempre e soltanto il bene, il loro bene, che è per essi ciò

che per l'immensa maggioranza è oggetto d'indicibile orrore e ribrezzo. Credere che questi esseri si compiacciano e godano del male è frutto di un'illusione verbale: siamo noi che — perchè le aborriamo — qualifichiamo come male le azioni che per essi, pel fatto stesso che le vogliono e compiono, sono bene; siamo noi che unendo la loro azione alla qualifica che noi (e non essi) diamo di essa diciamo che essi vogliono il male. Questi esseri, forse, penseranno anche loro di volere e fare il male, ma gli è che allora essi applicheranno alle loro azioni il nome con cui le qualificano coloro che le guardano dal di fuori e le condannano, ma, in realtà, per essi che le fanno, nell'attimo preciso puntuale istantaneo in cui le fanno, nell'esperienza immediata e reale (e non verbale) che ne hanno, quelle azioni, pel fatto stesso e pel solo fatto di volerle e di compierle, sono bene, il loro bene, tutto il bene di cui essi sono capaci in quel preciso momento in cui mettono in atto l'azione. Guardata a fondo, quella che sembrava volontà e gioia del male dilegua nel nulla. E dilegua nel nulla anche se la si guarda nelle sue forme più attenuate e meno acute: p. e. la piccola

gioia che ci prende al sentire che a un nostro vicino o conoscente o amico è capitata una disgrazia, ecc. Se si guarda a fondo, si trova che ciò di cui ci si rallegra in tal caso non è mai il male altrui, ma è sempre e solo il nostro bene, il nostro interesse, che sarà magari un bene e un interesse stravagante e fantastico, ma è pur sempre interesse e bene nostro e non già male: interesse nostro che è promosso (o ci pare promosso) dalla rovina altrui, bene nostro al quale la rovina altrui è (o ci pare) mezzo. Crediamo quindi di godere della rovina altrui,del male altrui, disinteressatamente: in realtà godiamo solo del bene reale o immaginario (ma pur sempre in qualche modo reale finchè ce lo immaginiamo come bene) che ci viene dall'altrui rovina.

Critica di questa teoria. — Questa pretesa dimostrazione dell'inesistenza di una esperienza spirituale detta gioia del male, dell'inesistenza di una concreta e positiva volontà del male, guardata da vicino, si risolve in una serie di sofismi.

Secondo la teoria su esposta, tra la gioia che prova un affarista nel fare un buon af-

fare, quella di un innamorato nel possedere la sua bella e quella di uno di quei mostri che uccidono esseri ad essi del tutto sconosciuti per nessun'altra ragione che per gustare lo spettacolo dei loro tormenti e della loro morte, non v'è differenza che di oggetto, di contenuto: per essa, quelle gioie sono tutte egualmente reali, tutte egualmente positive, tutte di segno e natura e qualità eguali.

A filo di logica, secondo la teoria che confutiamo, tra la gioia di un affarista e quella di un innamorato non v'è nè più nè meno differenza che tra la gioia di entrambi e quella di un sadico mostro uccisore di bambine: il contenuto varia; il processo volitivo in tutti e tre questi casi sarebbe lo stesso.

Secondo noi, invece, la differenza è abissale. È differenza di segno, di qualità, di natura. La gioia dell'affarista e dell'innamorato è gioia di chi sente in sè crescere dilatare espandersi fiorire la vita: l'innamorato felice, l'affarista fortunato godono di sentire il loro essere, rimossi gli ostacoli che ne mortificavano o impedivano lo slancio, fiorire più libero e fluire più ricco. Invece, il sadico mostro di cui abbiamo parlato se gode è perchè

sente fuori di sè venir meno, languire, spegnersi la vita. Tra la gioia dei due primi e quella del terzo c'è differenza di natura, di qualità, di segno: la stessa differenza che tra la vita e la morte.

La dottrina che combattiamo si risolve in un puro e semplice sofisma verbale. Poichè il sadico mostro gode del dolore che infligge, perchè l'invidioso gode del male che capita ad altri, essa arguisce che gode del suo bene, del suo interesse e non del male altrui. Come se godere e godere del proprio interesse, del proprio bene fosse la stessa cosa! Essa dà per dimostrato proprio ciò che si tratta di provare. Il sadico, l'invidioso gode, certo. Se gode, sperimenta un bene, certo. Ma questo bene è il male, il dolore, la ruina, la morte altrui. Affermare che il sadico ne gode e affermare che ciò di cui esso gode è il suo bene e non il male altrui è senz'altro la stessa cosa? Ma se egli è così fatto che il suo bene è proprio il male altrui? Negarlo non significa dare per dimostrato ciò che si vuole dimostrare? Ciò che è presente allo spirito del crudele, del sadico, dell'invidioso quando gode del male altrui non è affatto il bene proprio, è per

l'appunto il male altrui. Che da questo male colui che ne gode sia da vicino o da lontano avvantaggiato, può essere vero obbiettivamente per chi consideri la cosa dal difuori, o per colui stesso che gode del male altrui quando in un successivo momento riflette sul reale o immaginario beneficio che da quel male deriva o può derivare a lui. Ma nel momento preciso in cui egli gode del male altrui, ciò di cui gode non è il vantaggio suo, ma proprio il male altrui: e in ciò appunto consiste la perversità del suo volere.

Essenza della volontà malvagia. — Il volere crudele, perverso, malvagio, mostruoso, diabolico, vuole il dolore la rovina la morte altrui appunto e solo perchè sa che per colui che li soffre essi sono male, perchè li sperimenta in sè, li prova in sè, li sente rivibrare e ripercuotersi in sè come male, appunto perchè li soffre egli stesso come male, come ciò da cui si aborre, si repugna, si fugge inorriditi e terrorizzati: ed è volere perverso appunto perchè in questo male che egli sente sperimenta e vive come male di un altro, pone e gusta il suo bene. Egli sente come suo bene il male

altrui. Non già che egli voglia e goda il male altrui come mezzo e strumento del suo bene, ma, al contrario, il suo bene si esaurisce tutto nel gustare un male come altrui, nel sapere che altri soffre. Altri, o sè stesso come altri. Perchè si può godere del proprio avvilimento, disonore, decadenza e rovina, come è il caso di tanti personaggi dell'arte russa: in tal caso, il sè stesso si profila dinanzi alla propria coscienza come un altro. L'uomo può volere ciò da cui altri — o sè stesso come altro — ripugna e aborre, non perchè da ciò egli trae giovamento e incremento, ma solo perchè male, solo perchè rovina e morte altrui. Disinteressatamente. Ed è qui l'essenza della volontà malvagia.

CONTRADDITTORIETÀ DELLA VOLONTÀ MALVAGIA. — È qui la sua tragedia e la sua punizione. Poichè essa attua nello stesso tempo in sè due movimenti opposti: da una parte, essa sperimenta e risente in sè il male altrui (se no, non potrebbe goderne), e così fa propria la sofferenza di chi dolora, piange e muore, si sente essa stessa in fantasia soffrire e morire — dall'altra, di tutto ciò gode, deliziosamente gode.

Il volere diabolico è perciò essenzialmente, e non per accidente, un volere tirato in opposte direzioni, lacerato da due forze antitetiche, squarciato internamente. Da una parte, esso pone l'*altro* come *altro*, lo vuole come *altro*, lo proietta dinanzi a sè come *altro*, lo costituisce nell'essere come *altro*; dall'altra, in pari tempo — con moto opposto e contrario — gode di quanto lo nega e lo distrugge, e così, insieme, vuole e disvuole, pone e nega, crea e annienta l'*altro* come *altro*. Quì è la sua punizione. Poichè è una volontà per essenza contraddittoria, lacerata, crocifissa, essa è atrocemente dolorosa nella sua gioia stessa. La gioia del male è dolorosa, fa soffrire chi la gode. È una gioia maledetta. Il riso del diavolo trionfatore è amaro e disperato, pregno d'indicibile sofferenza. Sofferenza che non è rimorso morale, non è annuncio di una nuova e superiore vita che albeggia, ma è sofferenza ghiaccia sterile e tenebrosa.

Ora, che la gioia del male, la gioia del volere perverso crudele diabolico sia una gioia acida sinistra dolorosa è un'esperienza spirituale assolutamente innegabile, ed è appunto ciò che i negatori dell'esistenza della volontà malvagia,

della gioia del male, sono impotenti a spiegare. Se nel godere del male altrui io in realtà non godessi che del mio bene, perchè quella gioia sarebbe acida sinistra dolorosa? Se godendo del male altrui io non godo che di sentirmi espandere e fiorire (come un affarista cui riesce un buon affare, come un innamorato felice) perchè la mia gioia non è piena intera compatta come la gioia di questi, e invece è intrisa di sofferenza, di dolore di tristezza mortale?

Dal punto di vista dei negatori della gioia del male il volere perverso non ha che un torto: quello di essere un volere di pochi, di pochissimi. Poichè, secondo loro, il sadico volendo non vuole che il suo bene, ne segue che è solo perchè i più non vogliono il bene che piace a lui che il sadico è perseguitato, imprigionato e ucciso. Se tutti o i più volessero come lui, se avesse per sè la maggioranza, il suo bene sarebbe il bene sociale. Ne segue che la pena che gli si infligge non ha altra base che la forza prevalente della società, il fatto che i più non vogliono quello che vuole il sadico. Secondo noi, invece, se anche tutti gli uomini volessero quello che vuole il sadico, non per questo il volere sadico cesserebbe di essere un

volere crudele e mostruoso. Perchè tutti ponendo il loro bene nell'altrui dolore e pianto, tutti sarebbero internamente scissi laceri infelici. La società sarebbe una società di demoni e di mostri.

L'essere che dice di no. — Che cos'è in conclusione il volere malvagio? Un volere — quindi una vita — che dice di no alla vita, e che con lo strazio di cui è pregna rivela ed espia la contraddizione in cui consiste. Esso non è non-essere. È essere che dice di no alla vita, che vuole il no per nessun'altra ragione che perchè no, che perchè è l'opposto del sì. Come l'uomo può fare la sua gioia della gioia altrui, come può porre in altri il centro di sè, godere di sentire in altri crescere fiorire dilatarsi la vita, così può installarsi in altri, sentirne rivibrare in sè la vita come vita altrui e godere di sentire questa vita sfiorire e perire. Coloro i quali negano la realtà della gioia del male dovrebbero logicamente negare anche la realtà dell'amore: se è vero che non si gode mai di un male altrui, ma solo del proprio bene, dev'essere vero correlativamente anche che non si gode mai del bene altrui, ma solo

del proprio bene: allora il Santo che crede di godere del bene che semina intorno a sè, della gioia che accende intorno a sè, sarebbe un illuso sotto cui si nasconde un egoista raffinato e inconsapevole. È vero invece il contrario, è vero che l'uomo ha il misterioso potere d'installarsi in un altro sia per affermarlo che per negarlo; solo che quel movimento vitale che è la volontà crudele essendo contraddittorio (non logicamente ma vitalmente contradditorio) perchè si risolve in negare ciò che contemporaneamente vuole, lacera l'anima e stilla infelicità.

Come nell'amore il godimento è dato dal sapere come altrui il bene di cui si gode, così nella volontà malvagia il godimento viene dal sapere come altrui (o di sè come altrui) il male di cui si gode. E ciò spiega perchè siano appunto gli animi più crudeli e scellerati quelli nei quali più spesso d'improvviso si opera la conversione radicale al bene: la ragione è che il piccolo peccatore pecca perchè la natura ha impero su di lui, lo seduce, lo delizia, l'incanta; il grande peccatore, invece, l'anima dannata che gode del dolore altrui solo perchè dolore altrui, ha sempre davanti a sè, sia pure per negarlo, l'*altro,* ha l'occhio all'*altro* e non

al sè, al privato interesse e piacere del suo io come distinto dall'*altro*, sì che basta che la volontà muti direzione, che dalla negazione passi all'affermazione dell'*altro* perchè di colpo la malvagità radicale faccia posto alla santità, la crudeltà all'amore. Perciò tra volontà malvagia ed egoismo vi è radicale differenza: per l'egoista l'*altro* non esiste come *altro*, ma solo in quanto ostacolo o mezzo del suo desiderio o del suo volere, mentre il malvagio è aperto all'*altro* per soffrire della sua gioia o godere del suo dolore — l'egoista è sempre chiuso nel suo io empirico, il malvagio può essere tanto aperto all'*altro* da obliare perfino sè stesso, sì da preferire l'altrui male al proprio beneficio.

Primordialità della volontà malvagia. — La volontà malvagia è una delle direzioni fondamentali primarie originarie del volere umano: soltanto che, a differenza delle altre, che tutte danno gioia, se anche non assoluta e perfetta e compiuta, essa dà dolore, e non per accidente ma per necessità della sua natura. Appunto e solo perchè dalla volontà malvagia non stilla che amara gioia intrisa di dolore, la volontà malvagia è col-

pita da condanna morale; per questo, e solo per questo, è da condannare, perchè essa porta la sua condanna in sè stessa, nel suo essere quello che è. Che essa sia, è un fatto, anzi un atto, primordiale della natura umana, che c'è perchè c'è e di cui non si può dare ragione. Che essa sia, è una prova che l'uomo non è legato per natura a volere il bene (suo o di altri), a volere la vita (sua o di altri), che egli può di fronte alla vita porsi in atteggiamento di affermazione o di negazione, che può dire di sì o di no alla vita.

Umanità della volontà malvagia. — Appnnto per questo è cosa tutta e solo dell'uomo. Perchè solo l'uomo può dire di sì o di no alla vita: gli animali non possono che dire di sì alla vita (così come si è attuata in loro), non possono volere che il bene (quello della loro specie). L'animale essendo legato alla legge della sua specie non può che volere il bene (della sua specie). Solo l'uomo, essendo slegato da ogni legge, può dire di no alla vita. La volontà malvagia è volontà essenzialmente umana. Essa non è concepibile in un animale. Nessun animale gode del dolore di un altro

animale solo perchè dolore di un altro. Se ne gode, è perchè quel dolore è semplice mezzo del suo bene.

Il diavolo. — È appunto partendo dall'esperienza della gioia del male che la fantasia popolare ha costruito l'idea di un essere la cui natura consiste essenzialmente nella volontà e nella gioia del male: il diavolo. Solo che da quanto abbiamo detto risulta impossibile che esista un essere tutto e solo volontà diabolica e a cui la volontà diabolica inerisca tranquillamente e staticamente come il bianco alla neve, come il rosso al fuoco. La volontà diabolica, essendo un volere che lacera sè stesso, sviluppa da sè un movimento che alla fine l'annienta. Perciò un essere che sia tutto e solo volontà diabolica non può esistere, meno che mai essere immortale.

L'esistenza della volontà malvagia distrugge l'ottimismo panteistico dello storicismo. — Chi nega la positività della volontà del male deve per forza identificare volontà e bene, vita e bene, vita e Dio. Per lui, ogni atto di vita nell'attimo puntuale in cui è vissuto, per colui che lo realizza, che vi si attua, è bene,

onde per conseguenza la santificazione del fatto compiuto. Donde la deificazione dell'accaduto, del passato, della storia. Donde l'equazione: ogni storia è storia sacra. Chi invece ammette che c'è una forma di vita la quale, per sè e non per altri, dal di dentro e non semplicemente dal di fuori, per l'attività che la realizza e non per quella che la giudica dal di fuori, è male e non bene, annienta alla radice l'equazione: vita, azione, volontà, passato, accaduto, fatto compiuto, storia = bene, Dio. Una volontà può essere stata voluta, un fatto può essere stato compiuto, una storia svolta che per chi l'attuava e viveva e non soltanto per chi la vedeva farsi dal di fuori, per lo spirito che vi si realizzava e non per uno spirito che la vedeva dal di fuori, sono male, sono indegni di essere, immeritevoli di essere, qualcosa che la vita nello svolgersi infinito dei secoli potrà immunizzare e obliare, qualcosa ad occasione del quale un bene, molto bene, immenso bene, può essere nato e nascere ancora, ma che, esso, questo qualcosa, non fu bene, e tale per l'infinità dei secoli resterà: veleno, cancro, lebbra dell'essere!

APPENDICE

Il diavolo.

Nell'età moderna il solo pensatore che abbia affermato la possibilità e pensabilità di una volontà interamente malvagia, di un essere perfettamente cattivo, il solo che abbia affermato la possibilità e pensabilità del Diavolo fu il kantiano Giovanni Beniamino Erhard. Per lui la diabolicità consiste essenzialmente nella volontà di potenza, e si esaurisce tutta nel grandioso tentativo di subordinare il mondo all'io empirico. Per Erhard il Diavolo, in fondo, non è che un colossale tiranno.

Ma se Erhard avesse ragione, man mano che lo sforzo di assoggettamento del mondo si avvia alla riuscita, man mano che da ostacolo alla volontà diabolica il mondo si riduce docile ed obbediente ad essa, l'infelicità del Diavolo dovrebbe diminuire, e finalmente, al limite,

svanire, e, al contrario, crescere sempre più la sua soddisfazione e felicità. Configurato il Diavolo come un tiranno di smisurata volontà di dominio, necessariamente ne segue che man mano che la sua volontà di dominio riesce nel tentativo di assoggettamento del mondo, quella stessa inebbriante sensazione di soddisfazione che riempie il petto di ogni tiranno vittorioso dovrebbe riempire il petto del Diavolo. Invece più vince, più trionfa, e più il Diavolo, nella rappresentazione che se ne fa la fantasia popolare (la quale qui dimostra di essere guidata da sano e acuto intuito psicologico), rimane desolato e triste, sconsolato e amaro, più una mano di ghiaccio gli stringe l'animo fino a soffocarlo. Il che non sarebbe possibile se la volontà diabolica fosse puramente e semplicemente volontà di potenza.

Se ciò che Erhard dice fosse vero, il Diavolo dovrebbe volere il male del mondo perchè il mondo si oppone alla sua volontà di potenza e di dominio. Dall'opposizione del mondo al Diavolo deriverebbe la volontà di male del Diavolo. Dal che segue che, man mano che l'opposizione del mondo al Diavolo diminuisce, dovrebbe diminuire la volontà di male

del Diavolo. Il tiranno che ha ridotto il mondo in suo potere, che degli uomini ha fatto i suoi docili mezzi e strumenti, non odia affatto gli uomini, non desidera affatto il loro male, tutt'al più li disprezza come singoli e come massa. Invece la natura diabolica è tale che, per trionfi che consegua, la sua volontà di male non viene mai meno. Il Diavolo vuole il male dell'uomo che è caduto in sua servitù non meno di quello che ancora gli resiste e gli si oppone: nella rappresentazione popolare, la quale anche qui mostra di essere guidata da sano intuito psicologico, il Diavolo gode nel tormentare crudelmente i dannati caduti in sua totale balìa. Ciò è la prova che non già il Diavolo vuole il male del mondo perchè il mondo si oppone alla sua volontà di potenza, ma che il Diavolo si oppone al mondo perchè vuole il male del mondo. Non è l'opposizione del mondo al Diavolo che spiega il volere diabolico e la gioia del male di cui si nutre il Diavolo, è il volere diabolico che spiega l'opposizione del Diavolo al mondo. È la volontà di male che viene prima, che è primaria e originaria, non l'opposizione. Di qui la profonda differenza fra tiranno e Diavolo. Il tiranno in quanto

puro tiranno non ama nessuno tranne sè stesso, ma pure qualcuno ama, cioè sè stesso. Il Diavolo, invece, non ama assolutamente nessuno, nemmeno sè stesso, è volontà assoluta di male contro tutti, compreso sè stesso. La sua volontà di degradare, di avvilire, di nullificare non risparmia nessuno, nemmeno sè stesso.

Ancora. Se Erhard avesse ragione, la volontà diabolica farebbe tutt'uno con la volontà di potenza. Cioè sarebbe tendenza, movimento verso uno scopo. Ora la diabolicità assoluta non è affatto essenzialmente moto verso uno scopo da conseguire, non è affatto essenzialmente tendenza a un fine. Questa è spirito in moto, attività, divenire, e la volontà diabolica, nella forma pura assoluta primaria, è atteggiamento e posizione di negazione di fronte all'essere: nella forma estrema (ipostatizzata nel personaggio del Diavolo) può involgere l'universo, la vita, l'essere come totalità. Appunto per questo dopo ogni vittoria il Diavolo nella rappresentazione popolare è triste e amaro, perchè ogni vittoria non può essere che parziale, limitata, mentre il rifiuto diabolico della vita e dell'essere è rifiuto assoluto e incondizionato. E con la rappresentazione

popolare è d'accordo l'intuizione psicologica dei grandi artisti. Si ricordino — alla fine di *Eloa* di Alfredo de Vigny — le parole di Eloa all'angelo cattivo che l'ha sedotta:

— *Seras-tu plus heureux? du moins es-tu content?*

— *Plus triste que jamais. — Qui donc es-tu? — Satan.*

Se la volontà diabolica fosse volontà di potenza dovrebbe spegnersi con la rovina dell'oggetto che la ostacola. Invece, essa nemmeno con la totale rovina dell'oggetto odiato si placa, si spegne. Oltre il rogo non vive ira nemica, appunto perchè l'ira contro un essere nasce dal percepire quest'essere come opposto al nostro volere: caduta l'opposizione, cade l'ira. Ma la diabolicità, poichè non nasce dall'opposizione (è l'opposizione che nasce da essa), nemmeno muore con essa.

Perciò la teoria di Erhard ci sembra da rifiutare. A nostro parere, essa è troppo indulgente per il Diavolo.

IX.

IL RIMORSO

CRITICA DI ERRONEE TEORIE SUL RIMORSO:

a) — La teoria, confutata nel capitolo precedente, secondo la quale non esiste volontà del male perchè volere e volere il bene è tutt'uno, è da respingere, oltre che per le ragioni dette, perchè assolutamente incapace di spiegare il rimorso. Perchè infatti pentirsi di aver fatto ciò che allo spirito apparve e quindi fu per esso effettivamente un bene? Ora, quel bene non mi alletta più, mi ripugna, e io ne perseguo un altro. Ma perchè pentirmi di averlo un tempo voluto e perseguito? Un tempo mi piaceva fumare, ora fumare non mi seduce più: non per questo mi pento di aver un tempo amato fumare. Se distaccarsi da una azione bastasse a qualificarla come male, ogni mutamento di gusti dovrebbe essere sempre accompagnato da pentimento, da rimorso, da

vergogna, il che non è. Se l'azione mi appariva buona, se pel fatto che mi appariva buona io non potevo non farla, che ora io abbia mutato gusto: sia, che ora me ne stacchi: sia, che ora la rifiuti: sia, che ora voglia altrimenti: sia, ma perchè vergognarmi, rimordermi, pentirmi di averla fatta? Se in ciascun momento della mia vita io non sono che l'atto puntuale in cui mi attuo e come il quale mi attuo, come posso pentirmi di aver agito in un certo modo quando pel fatto stesso che io facevo altro da come faccio ora ero un altro da quello che ora sono? Nessuno si pente di ciò che un altro da lui ha fatto. Chi accetti quella teoria deve logicamente arrivare a definire il rimorso come una follia. Ma il rimorso è un fatto, anzi un atto, una esperienza che bisogna spiegare. Follia: sia pure. Ma questa follia è una realtà e bisogna spiegarla. E spiegarla non si può partendo da un punto di vista (come quello difeso dalla teoria che combattiamo) che rende impossibile e assurda l'esistenza stessa dell'atto, dell'esperienza che si tratta di spiegare.

b) — Un'altra teoria spiega il rimorso così: A un certo momento della vita dello spirito, una coscienza e volontà dell'universale si ac-

cende in lui. Alla luce della quale lo spirito riguarda all'azione compiuta quando quella coscienza e volontà dell'universale non s'era ancora accesa in lui, quando in lui non viveva che una coscienza e volontà del particolare, dell'interesse e utile suo particolare, rifà presente in sè l'azione che compì guidato da questa coscienza e volontà del particolare, ed allora essa, che nell'atto in cui la compì gli apparve e fu bene, il suo bene, tutto il bene e il solo bene di cui in quella fase o momento della sua vita era capace, ora gli appare come male, come da non fare, e la rifiuta e condanna.

Ma perchè pentirmi ora di aver agito come non potevo non agire perchè e finchè quella superiore coscienza e volontà universale non si era ancora accesa in me? Sono adulto e agisco da adulto, non perciò ho rimorso di aver agito da fanciullo quando, non essendo ancora adulto, non potevo agire che da fanciullo. Che io, ora che quella superiore volontà e coscienza universale si è accesa in me, non agisca più come agiva quando non viveva in me che la coscienza e volontà del mio bene particolare, sia; ma è assurdo che io mi penta e rimorda di aver fatto ciò che feci e che non potevo

assolutamente non fare quando quella superiore coscienza e volontà universale non si era ancora accesa in me. Affermando che nel momento del rimorso agisce una coscienza e volontà che non agiva affatto nel momento in cui si compì l'azione di cui ora si ha rimorso, anche questa teoria fa dell'io nel momento dell'azione un io del tutto diverso da quello che si rimorde di averla fatta. Allora il rimorso non si spiega più.

E infatti questa teoria logicamente è condotta ad ammettere che se in sede di vita pratica il rimorso è utile e necessario, perchè per esso si attua il passaggio dal piano della coscienza e volontà del particolare a quello della coscienza e volontà dell'universale, in sede di pura teoria esso è assurdo, perchè nell'atto dell'azione nessuno può agire diversamente di come agisce, ed è assurdo pretendere da colui nel quale viveva solo la coscienza e volontà del particolare che agisse secondo la coscienza e volontà dell'universale. Così questa teoria fa del rimorso un errore teoretico, sia pure utile in pratica. Il guaio è che essa proprio da questo errore, da quest'illusione fa dipendere nientemeno che il passaggio dello spirito dal piano del particolare a quello dell'univer-

sale, passaggio assurdo, se è assurdo quel rimorso che ne è la condizione e la premessa.

c) — Altre dottrine fanno del rimorso la condanna in fatto che contro una volontà disgregata incoerente inorganica porta la volontà organica coerente armoniosa dello stesso soggetto in un successivo momento della sua vita. Ma se l'atto di cui ci si rimorde non fosse che l'atto di uno spirito sopraffatto dalle passioni, sarebbe passività e non atto, debolezza e non colpa, sventura e non demerito, da scusare e non da imputare. Il pentimento non si spiegherebbe. Non ci si pente di ciò che si è fatto quando si era fuori di sè, quando non si era più o non si era ancora in sè. Perchè mi possa pentire, io debbo aver voluto esser travolto, debbo avermi voluto abbandonare a ciò cui non dovevo (e sapevo di non dovere) abbandonarmi. Se no, il massimo di colpa sarebbe equivalente al massimo di abulia e di disgregazione passionale, al minimo di volontà e di coscienza, cosa assurda.

d) — Impotente a spiegare il rimorso è anche la teoria, per la quale ciò di cui ci si rimorde appare allo spirito come l'inerzia della nostra natura che si sforza di persistere nel suo stato naturale, la quale inerzia diventa

forza d'inerzia che tira in giù, pigrizia, quando appare la volontà che mira a superare la natura. Se ciò fosse vero, la volontà sarebbe sempre buona pel solo fatto di essere volontà. Ogni sforzo, solo perchè sforzo, sarebbe buono. Ma allora il pentimento sarebbe inesplicabile non potendoci pentire di ciò che non noi abbiamo voluto fare, ma che la natura, la carne, l'altro da noi ha fatto in noi, e a cui il nostro volere è stato impotente a resistere.

e) — E inesplicabile resta il rimorso anche per le teorie che fanno del male, di ciò di cui ci si rimorde, un semplice non-essere, una deficienza di essere, dovuto al fatto che alla creatura deve pur mancar qualcosa, se no sarebbe Dio. Teoria che conduce ad ammettere che il male è un'illusione di chi si fissa sulla parte dimenticando di guardare il tutto, e che basta guardare al tutto perchè nell'ordine del tutto il male scompaia come male. Allora il male sarebbe illusione di chi giudica, non realtà in sè e per sè. Il rimorso sarebbe assurdo, nessuno potendo pentirsi di non avere ciò di cui per necessità di cose è privo. Della propria deficienza di essere ci si può addolorare, disperarsi, ma

non pentire, perchè non l'abbiamo voluta, perchè non ci è imputabile. Non di essere deficienti ci si pente, ma di aver voluto esserlo.

f) — Impotenti a spiegare il rimorso sono anche le teorie che fanno del male l'effetto dell'ignoranza e dell'errore, che pongono la equazione virtù = conoscenza, male = ignoranza, errore, follia. Se questa equazione fosse giusta, il male sarebbe involontario, come sono involontari l'ignoranza, l'errore, la follia. Come si erra senza volere, così, secondo questa teoria, si fa il male senza volere, credendo di volere e fare il bene. Basta correggere la coscienza per eliminare il male, sostituire a certe ragioni altre ragioni, per indirizzare la volontà dal male al bene. Ma, se ciò fosse vero, il malvagio meriterebbe di essere compatito, non disprezzato, illuminato e corretto, non castigato. Il pentimento sarebbe inesplicabile, non potendosi pentirsi di un'azione che nell'attimo in cui fu fatta, dato lo stato della conoscenza dell'agente in quell'attimo, non poteva essere che quella che fu.

Analisi del rimorso. — L'atto del pentimento o rimorso perchè si realizzi esige due

condizioni: da una parte, io non posso pentirmi di avere fatto qualcosa senza per ciò stesso riconoscermene l'autore: se io che ora mi pento di un'azione non mi riconoscessi identico a chi l'ha fatta, se non riconoscessi l'azione come mia, se non me l'attribuissi e appropriassi, non avrei ragione di pentirmene; dall'altra parte, io che ora mi pento di un'azione debbo essere diverso da quello che fui nell'atto di farla, perchè se fossi stato allora quello che sono ora che me ne pento, evidentemente quell'azione non l'avrei fatta, e non avrei ora ragione di pentirmene. Io che mi pento debbo essere insomma lo stesso e non lo stesso dell'io che ha fatto l'azione. L'azione ora mi appare come male, come da non farsi, e poichè la riconosco come mia, me ne pento, me ne rimordo. Ma come male doveva apparirmi anche quando la facevo; se no, ora non mi pentirei di averla fatta. Doveva però allora apparirmi come male in un modo diverso da come mi appare ora, perchè se mi fosse allora apparsa male così come mi appare ora evidentemente io non l'avrei fatta.

Queste esigenze contrarie si conciliano ammettendo che quando io compii l'azione di

cui ora mi pento il mio spirito era scisso e diviso, e a una parte o faccia o lato o potenza dello spirito l'azione appariva come da non fare (cioè quella parte o faccia o lato o potenza vi si rifiutava, vi repugnava, l'aborriva), ma ad un'altra parte o faccia o lato o potenza l'azione appariva come da fare (e cioè quella faccia o lato dello spirito inclinava, vi si portava, la voleva). Fu questa che prevalse e lo spirito, restituito per un attimo all'unità, inclinò all'azione, la volle e compì. Ma sopita per un attimo o per breve tempo, l'antica scissione si è riprodotta, e quella parte dello spirito che ripugnava all'azione fa ora nuovamente udire la sua voce, che, ora che l'azione è compiuta, rimprovera d'averla fatta.

Il rimorso prova della volontarietà dell'atto. — Il rimorso dunque è la prova che l'atto di cui ora mi pento fu preceduto da deliberazione, esitazione, oscillazione tra possibili, cioè fu scelta, quindi fu atto volontario e libero (nel senso che noi abbiamo dato a questa parola). Il rimorso è la prova che l'atto fu cosciente, volontario, responsabile, fu atto dell'io, che in tanto potei compiere

l'atto di cui ora mi pento in quanto *volli* non ascoltare la voce che mi diceva di non farlo. Perciò io che ora mi pento riconosco come mia l'azione di cui ora mi pento, riconosco cioè di essere *ora* lo stesso io che *allora* peccò. Ma quell'azione potei farla, benchè apparisse a una parte di me come da non fare, appunto perchè volli non ascoltare, soffocare, imbavagliare la voce che diceva di no, perchè feci di tutto perchè gli occhi miei si chiudessero al suo volto di male. Se nell'attimo puntuale in cui io misi in essere l'azione di cui ora mi pento il mio spirito come tutto era volontà di quell'azione (se no, non l'avrei fatta), quell'unità fu di quel momento e di quel momento solo, e in un momento anteriore esso era scisso e diviso tra il farla e il non farla, ed è questa scissione risorgente dopo che ho messo in essere l'azione che è la radice del rimorso che io ne ho. Se ciò che ora a me appare male (e di cui mi pento) fosse sempre apparso al mio spirito come bene ed esclusivamente come bene e non fosse mai apparso come male, il pentimento sarebbe impossibile, perchè l'io di allora e quello di ora non sarebbero gli stessi, l'azione non mi appari-

rebbe come mia, non me l'attribuirei, non me l'approprierei.

Contingenza dell'atto e irrevocabilità del passato. — Il rimorso è coscienza che nel passato l'essere fu inferiore a sè stesso. Il rimorso è la prova vivente che l'essere umano può apparire a sè stesso come suscettibile di opposte qualifiche, pur rimanendo dinanzi ai suoi stessi occhi lo stesso. Il rimorso è un'esperienza che può provare soltanto un essere che, pur ponendosi come identico attraverso una molteplicità temporale di momenti, sente come contingenti i singoli momenti della sua vita, e desidererebbe rifare il passato. Ma il passato è per definizione irrevocabile. Di qui quella profonda amarezza, quel bruciore che sono nel rimorso, che sono il rimorso. Essi vengono dalla coscienza che l'atto che ora è irrevocabile nacque come contingente, che ciò che ora è quello che è, poteva non essere. La pena in cui il rimorso consiste deprimendo le forze che trassero ad agire in modo che ora l'io appare a sè essere stato inferiore a sè stesso, ed esaltando quelle che si opposero, benchè vanamente, all'azione, è pegno e causa

insieme di miglioramento nel futuro. In questo senso il rimorso è un movimento di spirito che tende ad impedire la condizione del suo riprodursi.

Che l'agente, rimanendo sempre lo stesso agente, possa agire diversamente da come agisce, possa essere diverso da quello che è, possa essere inferiore o superiore a sè stesso, che l'agente rimanendo sempre lo stesso agente possa essere più o meno conforme o difforme da sè, possa essere più o meno sè stesso: in ciò consiste il farsi dell'essere, perciò di un essere si dice che non è, ma si fa, perciò l'atto è veramente atto, cioè libero, spirituale, cosciente, umano.

Ed è qui il luogo metafisico dove si collocano i giudizi di valore, i giudizi che esaltano e condannano l'atto umano, i giudizi che con piena legittimità pronunciano dell'atto che esso fu conforme o difforme da ciò che doveva essere, che l'essere fu quale doveva e poteva essere o no, che l'essere fu più o meno sè stesso.

Nè il rimorso è necessariamente morale. Si può pentirsi di un buon moto di generosità che ha mandato a vuoto un calcolo d'interessi lungamente preparato. Il rimorso è un fenomeno genericamente pratico.

X

CRITICA DEL CONCETTO DI PROGRESSO MORALE

PROGRESSO MORALE COME INVENZIONE MORALE. — Da quanto finora abbiam detto una qualche luce si spande sul problema del progresso morale. Nulla di più evidente che la invenzione di nuovi stili di vita, di nuove forme di moralità, costituisca progresso morale: in questo senso l'umanità è oggi moralmente più progredita, e cioè moralmente più ricca, di trenta secoli fa, grazie al genio degl'inventori morali fioriti in questi trenta secoli. E poichè nulla autorizza a credere spenta l'inventività morale dell'uomo, nulla nemmeno autorizza a decretare impossibile ogni ulteriore progresso morale nel senso sopra definito della parola, e cioè ogni ulteriore invenzione morale.

Progresso morale nell'interno di uno stile di vita. — In un altro senso perfettamente corretto si può ammettere la realtà del progresso morale: come quello che si verifica nell'interno di uno stile di vita a mano a mano che (grazie agli sforzi di una serie d'inventori morali di cui ognuno continua e perfeziona l'opera dei predecessori) questo emerge in forma sempre più definita e precisa dal caos delle potenze psichiche, acquista sempre più netta e chiara coscienza di sè, s'isola sempre più dagli altri stili con cui andava prima amalgamato e confuso, si profila sempre più nitido, lineare, coerente. In questo senso v'è autentico progresso morale nel processo storico che va dai primi anacoreti indiani a Budda (ascetismo) e nel processo storico che va dai primi profeti ebraici a Gesù e a Paolo (santità) e nel processo storico che va da Pitagora agli Stoici (saggezza).

Il progresso morale interno a uno stile di vita non è indefinito. — Ma uno stile di vita non è indefinitamente suscettibile di progresso: se nulla dal di fuori viene ad intralciarne in modo irreparabile l'elaborazione,

se l'inventività morale che presiede alla sua enucleazione non si arresta per strada, esso, presto o tardi, ma in ogni modo in un dato momento, perviene alla sua perfetta compiuta definitiva delineazione. Lo stile dell'ascetismo ci è pervenuto con Budda, lo stile della santità con Gesù, lo stile della saggezza con gli Stoici. Nessun asceta può essere più asceta di Budda, nessun santo più santo di Gesù, nessun saggio più saggio di Epitteto. Lo stile di vita è come un organismo vivente: nessun vivente vive indefinitamente, crescendo indefinitamente di forza vitale. Come ogni vivente, a un certo punto lo stile di vita tocca l'acme della perfetta fioritura vitale, in cui dispiega interamente tutte le sue potenze ed è al massimo grado sè medesimo. Giunto al suo acmè vitale, di solito lo stile di vita entra in compromesso con altri stili, accoglie elementi estranei alla purezza e rigidità della sua logica interna, si corrompe degrada contamina in infiniti modi, come un corpo invaso dalle malattie. Onde la necessità che di tanto in tanto si avverte imperiosamente del rifarsi ai principi, delle restaurazioni *ab imis fundamentis,* delle riforme.

Possibilità del regresso morale. — Una generazione lotta vittoriosamente e riesce a creare condizioni di vita leggi istituzioni usi costumi abitudini tali che ciò che per la generazione lottante fu acquisto faticoso e penoso di condizioni favorevoli al fiorire di vita morale sia facile apprendimento e possesso tranquillo per quelle che succedono: nessuno negherà di vedere un progresso morale nel processo storico che a un regime di oppressione che sfrutta indebolisce demoralizza abbrutisce incattivisce l'uomo sostituisce un regime in cui l'onestà non è comprata a prezzo di uno sforzo eroico e pagata con la vita o con la libertà, ma è la norma stessa della vita sociale. Il bene si fissa e cristallizza e genera bene intorno a sè. Ma può anche accadere e mille volte è accaduto che, arrugginita in abitudine e alla fine rottasi la tensione grazie alla quale lo si era conquistato, quell'onesto ordine di cose sia incapace di resistere agli assalti degli istinti meramente naturali, sì che questi prendono il sopravvento, e con essi la violenza il terrore l'interesse il calcolo la viltà l'adulazione tornino a regnare, si rifaccia difficile o presso che impossibile il vivere onesto

e dignitoso. Ciò che lo sforzo conquistò l'assenza di sforzo può perdere. Come il bene, anche il male si fissa e cristallizza e genera male intorno a sè. E società e singoli regrediscono moralmente. A ogni momento e per l'individuo e pel corpo sociale sono possibili tanto il progresso quanto il regresso morali. L'avvenire non è scritto in anticipo.

CRITICA DELLA TEORIA CHE AFFERMA IL PROGRESSO MORALE NECESSARIO: INESISTENZA DI UN CRITERIO. — Quella che bisogna respingere in modo assoluto è la cosiddetta legge del progresso, cioè la concezione metafisica del progresso morale come necessario e cioè coestensivo con la storia stessa dell'umanità, sì che per questa progredire moralmente e svolgersi nel tempo sarebbe tutt'uno, e storia e progresso morale sarebbero concetti equipollenti. Poichè l'esperienza storica ci mostra fin troppi esempi d'individui e di popoli che regrediscono, decadono, muoiono e di altri che stagnano nella immobilità, per conseguenza ineluttabile la metafisica del progresso morale necessario è tratta a concepire l'umanità come un tutto che nel suo insieme progredisce sempre, mentre

alcune delle sue parti (popoli o individui) possono regredire o immobilizzarsi. Ma poichè è assolutamente impossibile fare il bilancio delle azioni dell'umanità e verificare in ogni momento del tempo un attivo, i cuori le intenzioni i voleri sfuggendo alla statistica, il carattere aprioristico metafisico trascendente di questa concezione del progresso morale appare fin troppo evidente. E poi come misurare il progresso morale così inteso? Tutti i criteri proposti (diffusione della cultura o dei consumi o delle istituzioni liberali o della pace) non sono che generalità vaghe e approssimative, e se sono presi alla lettera, in senso preciso e determinato, non ve n'è nessuno di cui non si possa dimostrare che se in un certo momento storico favorì il progresso morale, in un altro momento gli fu d'inciampo. Nessun criterio materiale, contenutistico può aver infatti valore assoluto e universale, quale dovrebbe avere per funzionare da criterio di ciò che, per definizione, non si lascia esaurire da nessun contenuto, non rinchiudendosi in nessuna materia determinata. Messa al muro, la concezione metafisica del progresso morale necessario finisce per adottare come criterio la po-

steriorità nel tempo, per decretare che ciò che vien dopo nel tempo è superiore a ciò che vien prima per il semplice fatto che vien dopo. Anche in ciò si conferma il carattere trascendente metafisico aprioristico della concezione: che l'umanità necessariamente progredisca moralmente è nient'altro che una conseguenza della teoria metafisica secondo la quale essa è Dio che si realizza come Dio nel tempo.

Essa nega il tempo. — Concepire il progresso come necessità è decidere in anticipo di quello che il futuro sarà, è negare alla radice la contingenza e la libertà delle azioni umane. Necessario — abbiamo già visto — è ciò che è pensato come tale che già c'era prima di esserci, sì che, quando c'è, in fondo niente di nuovo si produce; è ciò che accade nel tempo solo in apparenza, perchè in realtà prima di accadere era già accaduto; è ciò che in fondo è fuori del tempo. Concepire un succedersi di eventi come necessario è ridurre il futuro al presente, il presente al passato, è negare che quella successione di eventi sia realmente successione nel tempo, è ridurla a una successione intemporale, e cioè negarle il carattere di vera

successione. Necessità e tempo, necessità e atto sono incompatibili fra loro. Di qui il dilemma. O il progresso è morale (cioè dell'atto umano) e allora non è necessario e fatale, o è necessario e fatale, e allora non è dell'atto umano, non è morale.

ESSA NEGA LA POSSIBILITÀ DEL MALE. — E di fatti, spinta dalla logica interna della sua posizione, la concezione metafisica del progresso tende a svalutare del tutto l'individuo, ossia proprio ciò che per definizione non si lascia mai ridurre del tutto ad altro che preesisteva e sfugge, quindi, alla necessità e all'universalità. Essa afferma che, ci fosse stato o no l'individuo, gli eventi non si sarebbero svolti in modo sostanzialmente diverso, che l'individuo in quanto individuo non può operare che mutamenti puramente accidentali ed effimeri nel corso degli eventi, che egli in tanto opera in quanto è puramente e semplicemente un interprete del suo tempo, che se non ci fosse stato lui a farla, l'opera sua sarebbe stata fatta da un altro, e, al limite, tende, senza però mai riuscirci del tutto, a eliminarlo completamente: in altre parole, tende, senza però mai

riuscirci del tutto, a negare ciò che del progresso fa un progresso morale.

La concezione metafisica del progresso morale necessario conduce a concepire il male come non - essere, come momento puramente negativo, ma noi abbiamo visto che la volontà del male per il male è un movimento positivo e originario dello spirito umano, e come tale, mentre assolutamente nulla prova che essa sia andata finora progressivamente diminuendo, nulla garentisce che essa si attenuerà progressivamente fino a svanire del tutto.

Essa conduce alla deificazione del passato. — Concepire il progresso morale come necessario porta logicamente a concepire come fatale e necessario il passato, tutto il passato, che anch'esso, quando fu presente, fu progresso di contro al suo passato, e così all'infinito. Il passato è così universalmente giustificato: non solo spiegato, ma giustificato, cioè dichiarato tale che se fu, fu bene che fosse, e sarebbe stato male se non fosse stato. Così si negano la realtà del volere malvagio, la libertà dell'atto umano. Così l'uomo assume il fatto compiuto a norma del valore morale, abdica

di fronte al successo, rinuncia a negare radicalmente lo stato di fatto, si rassegna a continuarlo e proseguirlo servilmente, finisce per attendere passivamente dalle cose ciò che avrebbe dovuto attendere dal suo sforzo, si abitua a un vile conformismo in cui il volere arrugginisce e si spezza.

Assurdità del progresso morale come indefinito arricchimento spirituale — Nè a migliori conseguenze conduce il concepire il progresso morale come necessario bensì ma indefinito processo di arricchimento spirituale: sì che, per esempio, Gesù realizzerebbe un progresso morale su Budda e Mazzini su Gesù perchè lo spirito si realizzerebbe in Gesù in modo più ricco che in Budda e in Mazzini in modo più ricco che in Gesù, onde, dal punto di vista formale, il valore morale sarebbe uguale in tutti e tre, mentre, dal punto di vista del contenuto dell'atto, questo sarebbe più o meno ricco di un altro atto morale. Ma nemmeno così la metafisica del progresso morale necessario si sostiene: essa implica che i valori morali realizzati da Budda da Gesù da Mazzini si possano addizionare in una somma; che

il valore realizzato da Budda sia quello stesso realizzato da Gesù meno qualcosa e quello realizzato da Gesù sia quello stesso realizzato da Budda più qualcosa. Assurdità, perchè sommare valori eterogenei che si escludono non è possibile. Assurdità, perchè si ripone il valore morale dell'atto non nell'atto in quanto tale, ma nella complessità psicologica che esso riduce in forma e alla quale imprime il suggello di una decisione: un santo è assai spesso molto meno complicato di un peccatore; un eroe, di un vile; diremo che il vile e il peccatore sono moralmente superiori al santo e all'eroe? Assurdità perchè mette fuori della storia, del tempo, dichiarandola attività formalmente sempre uguale a sè stessa, l'attività morale, e così esclude da ogni progresso l'attività stessa che opera il progresso.

E COME MARCIA DAL BENE AL MEGLIO. — La metafisica del progresso concepisce il progresso come una marcia fatale e necessaria dal meno bene al più bene, dal bene al meglio. Ma che vuol dire bene? Gioia. E più bene o meglio? Più gioia. Applicata all'individuo, l'assurdità della concezione salta agli occhi. Essa allora

tenta conquistare una parvenza di giustificazione applicandosi all'umanità come tutto: questa per legge necessaria del suo essere andrebbe perpetuamente dal bene al meglio. Ma a parte che l'umanità concepita come un solo vivente è una mera astrazione, che senso ha dire che essa va dal bene al meglio? Che il suo atto di oggi le dà più gioia di quello di ieri e questo di quello dell'altroieri e via all'infinito? Ma in chi s'istituisce la comparazione se non nella testa del metafisico del progresso morale? E se il progresso morale va all'infinito, poichè su una linea infinita non si è nè più nè meno distanti dalla meta in un qualunque punto che in un qualunque altro punto, anche perciò la concezione finisce per negare a fatti il progresso che professa a parole.

PESSIMISMO DELLA METAFISICA DEL PROGRESSO MORALE NECESSARIO. — La metafisica del progresso morale necessario sembra una concezione ottimistica della vita. In realtà, essa è pessimistica al massimo grado. Per essa non v'è stato che non debba essere lasciato per un altro migliore. Lo stato che si lascia essendo (nell'ipotesi) bene, la conseguenza è

che non v'è bene da cui non ci si deve staccare. E poichè lo staccarsi da un bene vuol dire sempre dolore e lacerazione, la metafisica del progresso morale necessario conduce a concepire la vita come scissione e sofferenza perpetue, e praticamente a sacrificare il presente al futuro, preferibile al presente solo perchè futuro, e perciò a sacrificare *ogni* presente a *ogni* futuro, indefinitamente.

NON PROGRESSO, MA PROGRESSI. — Concludiamo. Il progresso morale c'è, ma solo come atto, quindi come contingente e libero, generato dallo sforzo e dalla inventività dell'uomo, sempre possibile ma sempre minacciato e fragile. Non c'è *un* progresso morale dell'umanità come tutto, e tanto meno necessario e fatale, non c'è legge del progresso. Ci sono stati, ci sono e, certo, ci saranno anche in avvenire dei progressi morali, ma anche dei regressi. E con la discontinuità degli uni e degli altri è impossibile fare l'unità di *un* unico progresso morale necessario. E di questi progressi che sono atti liberi è impossibile fare una legge.

XI

CONCLUSIONE

LA PLURALITÀ DELLE MORALI

Pluralità delle morali. — Finora coloro che hanno fatto la teoria della vita morale sono caduti tutti senza eccezione in quello che, a parer nostro, è un errore fondamentale: tutti, senza eccezione, hanno creduto che la vita morale si potesse ridurre a un unico comune denominatore, che vi fosse uno stile ed uno solo della vita morale, al quale si potessero ridurre gli altri o del quale (peggio ancora) gli altri non fossero che forme inferiori o devianti e aberranti. Noi abbiamo visto, invece, che di fronte al problema della vita l'uomo può prendere atteggiamenti vari, culminanti in stili di vita assolutamente irriducibili fra loro, come assolutamente irriducibili fra loro sono le potenze psichiche di cui quegli stili sono le forme perfette e le punte estreme.

La Saggezza, la Santità, l'Ascetismo, l'Eroismo nè si lasciano ridurre a uno solo di loro, nè si lasciano porre fra loro in rapporto di subordinazione gerarchica. La tavola di valori, di vizi e di virtù, che dal punto di vista di ognuno di quegli stili di vita si articola non ha nulla a che fare con quelle che si articolano dal punto di vista degli altri stili. E anche quando una medesima condotta è da tutti qualificata come vizio o come virtù è facile vedere che le ragioni della qualifica variano essenzialmente da stile a stile. La profonda incompatibilità reciproca degli stili di vita appare nel modo più chiaro nel rifiuto che ognuno di essi, solo che si enuclei in tutta la sua purezza e giunga a piena coscienza di sè, fa di tutti gli altri, che giudica e non può non giudicare come debolezze, benchè meritevoli d'indulgenza, come errori, benchè scusabili, come vizi, benchè splendidi e ammirabili, quali appunto un gran santo giudicava (e dal suo punto di vista con piena ragione) le virtù dei Romani, le virtù civiche ed eroiche.

Caoticità di ogni etica sociale storica. — E un'altra conclusione si deduce da quanto

abbiamo detto finora. È assolutamente impossibile ridurre a sistema, cioè dedurre da un solo principio supremo come corollari da un teorema, ed articolare in organismo coerente e armonioso l'eticità di un determinato momento storico di una società determinata, qual ch'essa sia. Chiunque ci si è provato ha fatto e non poteva non far fallimento. Gli è che se l'impresa fosse possibile, l'uomo sarebbe sistema e non caos vivente. Appunto perchè è caos di potenze psichiche, appunto perchè di queste solo alcune sono fiorite in stili di vita perfetti e compiuti e le altre no, o perchè non hanno trovato il genio morale capace di tanto o perchè non si prestano alla perfetta e compiuta stilizzazione, appunto perchè e potenze stilizzate e potenze non stilizzate e stili perfetti e compiuti ed embrioni di stili si mescolano, si amalgamano in modi indefiniti, entrano in compromessi tanto più provvisori quanto più complessi, tanto più fragili quanto più delicati, è impossibile in modo assoluto ridurre a sistema l'eticità di un dato momento storico di una data società. Essa è sempre (anche se si tratta della società più omogenea e più stabile possibile) un conglomerato più o

meno caotico di etiche conviventi più o meno pacificamente insieme, è un fiume generato dal confluire in un unico corso di affluenti vari che mescolano le loro acque ma senza mai poterle confondere in una sola massa veramente omogenea e di un sol getto. Riducibile fino a un certo punto a sistema fu forse (si dice *forse*) l'etica di qualche antichissima preistorica società, vivente tutta su un unico piano di vita; nelle società che conosciamo e fin dove arriva la nostra documentazione storica, ciò non è possibile, le potenze psichiche si sono sviluppate tutte al punto da rendere impossibile la riduzione a unico sistema di valori umani, nessuno stile regge più incontestato signore la vita della società. Peraltro, la caoticità etica di ogni società storicamente data ammette gradi indefiniti, che vanno da una confusione tale che la società non può più sopportarla, onde entra in crisi più o meno aperta e violenta per uscirne, a una (sempre relativa) omogeneità, dovuta al trionfo di uno stile di vita, che s'impone sugli altri e li ricaccia ai margini della storia.

INESISTENZA DI UN'ATTIVITÀ MORALE UNICA. — Ammettere nell'uomo un'attività morale

che investe di sè contenuti sempre diversi restando eternamente uguale a sè stessa è ammettere che le condotte umane non differiscono fra loro che per il contenuto, per la materia, non per la forma, che rimane sempre uguale. E ciò è negare in pieno l'inventività morale dell'uomo. È porre fuori della storia, cioè del tempo, l'attività morale dell'uomo. È negare l'asistematicità e caoticità fondamentali dell'uomo. Se nell'uomo esistesse un'attività morale formalmente sempre uguale a sè stessa, potrebbe essere dubbio e incerto il contenuto da dare all'atto morale singolo di un determinato momento, non potrebbe mai essere dubbia e incerta la direzione generale dell'atto morale, la sua natura, la via nella quale cercare la salute e la gioia dell'anima. Ora che la via stessa della salute sia incerta è la prova che l'uomo è l'animale senza natura, asistematico e caotico.

Possibilità di nuove morali. — E pure uno sguardo alla storia dell'uomo, benchè la parte su cui abbiamo dei documenti abbracci poco più di quattromila anni, ci fa assistere all'invenzione di tre stili di vita assolutamente

(per quanto possiamo giudicare) nuovi e originali, di cui possiamo con sufficiente precisione datare il tempo e i modi della nascita: l'Ascetismo la Saggezza la Santità, che tutti e tre maturano e finalmente cristallizzano e si enucleano in tutta la loro purezza e forza nel tempo che va all'incirca dal decimo secolo a. C. al primo dell'era cristiana. Questo tempo è forse quello della più geniale inventività morale dell'uomo. Al contrario, il tempo che va dal predominio cristiano ai tempi moderni è quello della più grande confusione delle etiche, coesistenti più o meno pacificamente insieme. Nei tempi moderni questa confusione accenna a finire, è in corso un processo — straordinariamente acceleratosi nel nostro tempo — di chiarificazione, gli stili accennano a emergere dalla confusione medioevale, a separarsi fra loro, ad enuclearsi in tutta la loro purezza e nitidezza logiche: l'èra dei compromessi accenna a finire. Ma di ciò basta, chè le considerazioni storiche esulano dal quadro del nostro studio, che se ne è volutamente astenuto. E nulla vieta di pensare che in un tempo più o meno vicino un genio della vita morale possa inventare un nuovo tipo di

condotta, un nuovo stile di vita, isolando dalle altre con cui è rimasta finora confusa e amalgamata una potenza psichica, spingendola alle estreme conseguenze, facendola centro e asse della vita, subordinandole tutte le altre potenze dell'anima. Negare che ciò sia possibile equivale a negare che l'uomo sia ulteriormente capace d'invenzione morale, equivale a decretare colpita di sterilità inguaribile la sua inventività morale, equivale a pregiudicare quel futuro che appunto perchè tale non si lascia mai del tutto ridurre al presente e al passato. Anche per la vita morale ci sono molte albe che non sono spuntate ancora.

FINE

INDICE

B) *L'Ascetismo.*

Lo stile di vita ascetica. — La gioia del distacco — Il nudo vivere come gioia assoluta — e irrelatività assoluta. — Limiti dell'ascetismo. — L'ascetismo come distacco da altri.

V.

IL PIANO DELL'AMORE (pp. 115-146).

A) *L'Amore.*

L'Amore. — L'amore è gioia. — Amore e desiderio. — L'amore è riposo. — Amore e azione. — Amore e sesso.

B) *La Santità.*

L'Umiltà. — L'Amore perfetto e compiuto. — L'Amore genera Chiesa. — La Santità, culmine dell'Amore. — Santità e rinuncia. — Santità e Religione.

C) *Sintesi inferiori alla Santità.*

Sintesi inferiori alla Santità. — La Bontà. — La Pietà. — L'Egoismo. — Simpatia, Venerazione, Gratitudine. — La Giustizia.

D) *Considerazioni ulteriori.*

Limiti della Santità. — L'invenzione della Santità. — L'Amore negli animali.

X.

Critica del concetto di progresso morale (pp. 253-265).

XI.

Conclusione.

La pluralità delle Morali (pp. 266-272).

DELLO STESSO AUTORE

EDIZIONI DELLA LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE:

1. *Voci del Tempo*. Profili di letterati e filosofi contemporanei. (Seconda edizione riveduta, 1923, pp. 222). (*Esaurito*).
2. *Relativisti contemporanei*. (Quarta edizione definitiva, 1923, pp. 105).
3. *Ricognizioni*. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani. (1924, pp. 252).
4. *Studi sul Teatro contemporaneo*. Preceduti da un saggio su *L'arte come originalità e i problemi dell'arte*. (Terza edizione aggiornata e accresciuta, 1929, pp. 324).
5. *La Scena e la Vita*. Nuovi studi sul Teatro contemporaneo. (1925, pp. 250).
6. *La visione greca della vita*. (Seconda edizione raddoppiata, 1926, pp. 174).
7. *Homo Faber*. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini. (1929, pp. 200).
8. *La poesia dialettale napoletana 1880-1930*. (1930, pp. 108).
9. *Estetica*. (1931, pp. 306).
10. *Filosofi e moralisti del Novecento*. (1932, pp. 324).
11. *Il tempo*. (1934, pp. 16).
12. *Studi di Poetica*. (1934, pp. 282).

PRESSO ALTRI EDITORI:

13. *Arte, Conoscenza e Realtà*. (Torino, BOCCA, 1911, pp. 132). *Esaurito*.
14. *Teoria del Pragmatismo trascendentale*. (Torino, BOCCA, 1915, pp. 384). *Esaurito*.
15. *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*. (Torino, BOCCA, 1928, pp. 218).
16. *Filosofi antichi*. (Todi, ATANOR, 1921, pp. 200).
17. *La crisi mondiale e Saggi di Marxismo e Socialismo*. (Bologna, ZANICHELLI, 1921, pp. 304).
18. *Primi scritti di Estetica*. (Roma, MAGLIONE, 1931, pp. 40).
19. *Etica di Goethe*. (Roma, MAGLIONE, 1931, pp. 32).
20. *Cristo e Noi*. (Modena, GUANDA, 1934. Seconda edizione, pp. 136).
21. *Critica dello Storicismo*. (Modena, GUANDA, 1935, pp. 120).

TRADUZIONI:

22. DESCARTES, *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche*. (Bari, LATERZA, 2ª edizione).
23. FICHTE, *Dottrina della Scienza*. (Bari, LATERZA, 2ª edizione).
24. RAVAISSON, *Saggi filosofici*. (Roma, LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE).
25. *Antologia dei Filosofi italiani del Dopoguerra*. (Modena, GUANDA, 1937).